MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80598-6

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

NOACK, LUDWIG

TITLE:

RELIGIONSBEGRIFF HEGEL'S, EIN BEITRAG

PLACE:

DARMSTADT

DATE:

1845

Master Negative #

92-80598-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36 Noack, Ludwig. 1819-85.
Z1 Der religionsbegriff Hegel's, ein beitrag zur kritik der Hegel'schen religionsphilosophie.
Darmstadt 1845. D. 79 p.

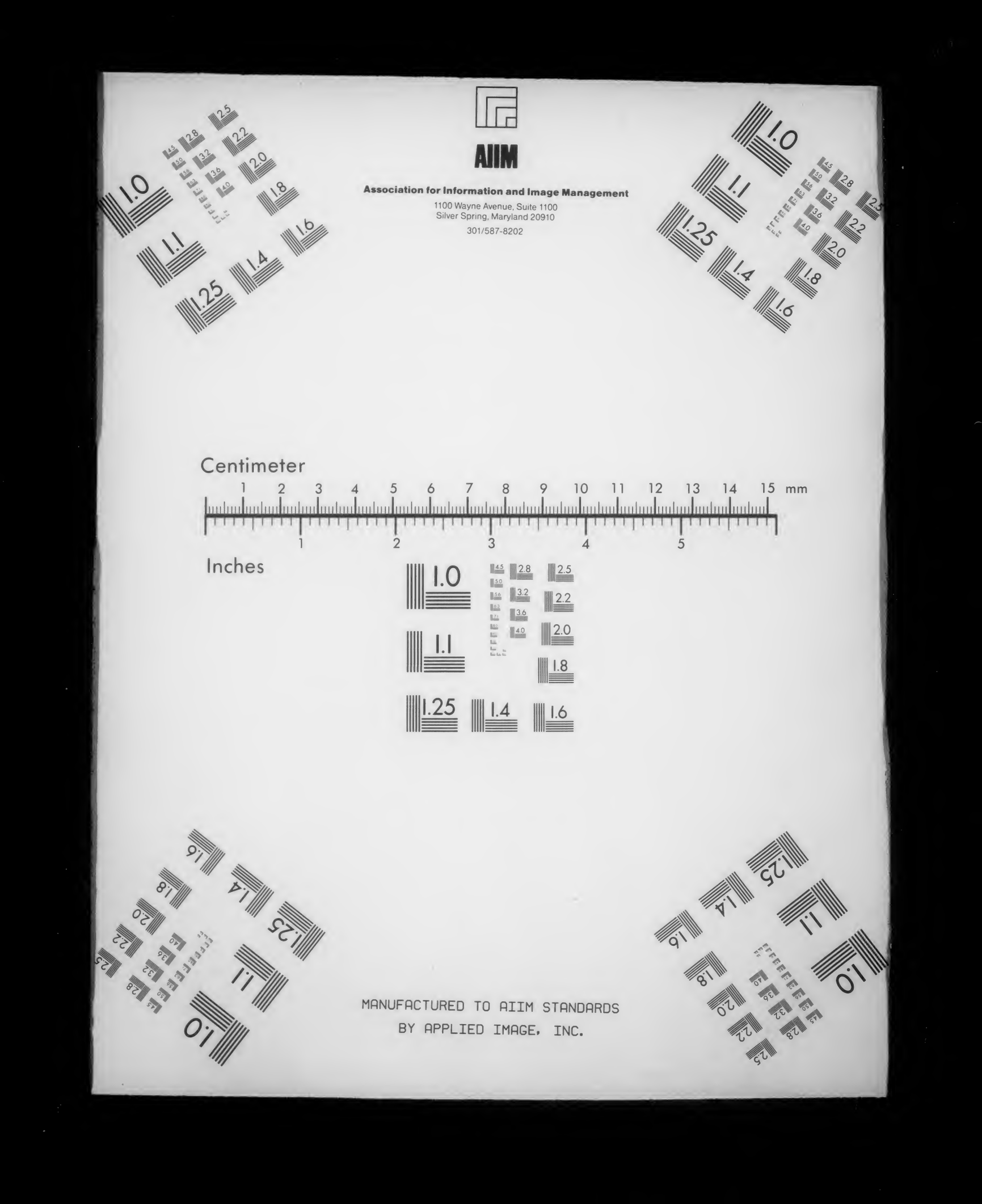
88[illegible]

No. 5 of a vol. of pamphlets.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-2-92 INITIALS M.D.C.
FILMED BY RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Der

Religionsbegriff Hegel's.

Ein

Beitrag zur Kritik

der

Hegel'schen Religionsphilosophie.

Von

Dr. Ludwig Noack.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1845.

Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur enim, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

Johannes Scotus Erigena,
de praed. Dei I. 1.

§. 1.

Vorbemerkung.

Es lassen sich drei Entwicklungsstadien unterscheiden, welche Hegel in seiner Auffassungs- und Betrachtungsweise der Religion durchlaufen hat, nämlich der Standpunkt seines früheren Systems, vor der phänomenologischen Krisis, dann der Standpunkt der Phänomenologie, in welcher die in Jena vorgenommene didaktische Modification des Systems ihren Ausdruck erhalten hat, und endlich der Standpunkt der religionsphilosophischen Vorlesungen, in welchen die in der Phänomenologie gelegte Grundlage zur Wissenschaft ausgelegt und auseinandergelegt worden ist. Obgleich Hegels Auffassung der Religion sich im Wesentlichen von Anfang an so ziemlich gleich geblieben ist, so treten doch mit der Umbildung des Systems selbst auch nach jener Seite hin manche Modificationen und eine sichtbare Fortbildung entgegen.

Vor der Jenenser Periode hatte Hegel, wie er überhaupt die Hauptbildungsmomente seiner Zeit in sich aufnahm und verarbeitete, im innerlichen Gegensatz zur Verstandestheologie vorwaltend noch den Standpunkt mystischer Unmittelbarkeit eingenommen, auf welchem ihn die Idee der Liebe und ihre

concrete Anschauung im Gottmenschen lebendig bewegte. Man darf nur die im Anhang der von Rosenkranz herausgegebenen Biographie Hegels mitgetheilten Fragmente seiner theologischen Studien vergleichen, um sich zu überzeugen, welch' ein tief mystischer Zug von inniger Gluth des Gemüths ihn damals durchdrang. In der noch vorhandenen *) Kritik der positiven Religion vom Jahr 1800 nennt Hegel Gott das alllebendige, allkräftige, unendliche Leben, im Gegensatz zu dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich Entgegengesetzten und sich Bekämpfenden, und Religion galt ihm als Erhebung des Menschen nicht vom Endlichen zum Unendlichen (denn dies seien nur Produkte der bloßen Reflexion), sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben, und zwar erhebe sich das beschränkte Leben zum unendlichen nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist und die Möglichkeit in sich trägt, zum unendlichen Leben sich zu erheben; darum (sagt Hegel) müsse auch die Philosophie mit der Religion aufhören.

Während nun freilich Rosenkranz diese Beschreibung der Religion eine abstrakte nennt und das capricirte Festhalten des Ausdrucks „Lebendigkeit" tadelt, will es denn doch scheinen, daß dieser früheren Ansicht Hegels von der Religion eine weit lebendigere, urkräftigere und frischere, somit wahrere Anschauung vom Wesen derselben zum Grunde liegt, als sie in der späteren Ausbildung des Hegel'schen Systems erscheint. Diese frühere Ansicht Hegels verräth eine offenbare Verwandtschaft mit den, übrigens hier nicht näher zu entwickeln-

*) Hegels Leben von Rosenkranz. S. 94 ff.

den Standpunkten Solgers und Schleiermachers (in seinen Reden). *) In Bezug auf Solger'n dürften wir nur an die Stelle (in Solgers nachgelassenen Schriften I., 600. coll. I., 578. 512. 580. 604. 632 u. ö.) erinnern: „Das Endliche ist eben so wenig die wahre Wirklichkeit, wie das Unendliche, die Beziehung auf den Wechsel der Gegensätze, das Ewige ist; die wahre Wirklichkeit ist ein Moment der Anschauung, in welchem Endliches und Unendliches völlig aufgehoben werden, indem sich darin das Ewige offenbart." Die Verwandtschaft beider Standpunkte tritt noch deutlicher hervor, wenn man mit der bekannten Ansicht Solgers vom Opfer, die von Hegel in Jena vorgetragene Ansicht vom religiösen Cultus vergleicht, als in welchem das Volk zum höchsten Selbstgenuß komme, die Subjectivität zu ihrem höchsten Genusse durch das Opfer erhoben werde, welches die Vernichtung der Einzelheit, die Ironie auf das endliche Thun des Menschen, die wahrhafte Versöhnung und damit die eigentliche Grundidee der Religion sei **). Auch im kritischen Journal stand Hegel noch im eigentlichen Mittelpunkt der Religion und in innigster Verwandtschaft zu Solger und zu Schleiermachers Anschauung des Universums. Damals galt ihm noch das wahrhafte

*) Vgl. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie. S. 236 ff. Das Verdienst Schleiermachers, den Begriff der Religion als Anschauung des Universums ausgesprochen zu haben, wird von Michelet übersehen (cf. a. a. O. S. 93 ff.), mit Recht aber wurde es hervorgehoben von Reiff, der Anfang der Philosophie. S. 130 f.

**) Hegels Leben. S. 133 ff.

Denken und Schauen des Ewigen als Eins, der Glaube als die Identität von Gefühl und Schauen, und die Hingebung und Vernichtung der Subjectivität in der Religion wurde von ihm in der Weise festgehalten, daß darin nicht die Subjectivität und Besonderheit überhaupt als aufgehoben und vernichtet gesetzt werde, sondern nur ihre empirische Seite vernichtet und so zum absoluten Genuß ihres Wesens gereinigt werde. *)

In seiner damaligen Polemik gegen Schleiermacher thut diesem Hegel offenbar großes Unrecht; indem Hegel das „Festhaltenwollen des Endlichen" mit unerbittlicher Härte und Schroffheit verfolgte und als eine Verunreinigung der Erhebung zum Absoluten bezeichnete, rannte er sich unvermerkt, mit eigensinniger Caprice, immer mehr in seiner Geringschätzung des Individualitätsprinzips überhaupt fest. Wenn ferner Hegel behauptete, daß bei dem Festhalten der Subjectivität als Virtuosität nicht Ernst gemacht wäre, den Geist in absoluter Geistesgestalt erscheinen zu lassen; so ist dagegen zu erwiedern, daß diese Schleiermacher'sche Virtuosität nicht die endliche, empirische Individualität ist, sondern ihre ideale Gestalt, der durch die eigne Geistesarbeit des Individuums herausgearbeitete Ferver desselben, oder (wie Schleiermacher selbst **) sagt) die durch das fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe vollbrachte Verklärung der Individualität. So sehr hat Hegel, in seinem polemischen Eifer, Schleiermachern verkannt.

*) Hegels Leben. S. 131 ff.

**) Reden über Religion. [5. Aufl.] S. 98.

Was die bestimmten Religionen angeht, so ließ Hegel in jener frühesten Gestalt seines Systems die Religion in folgenden drei weltgeschichtlichen Formen auftreten: a. in der Form des ursprünglichen Versöhntseins des Geistes oder als Naturreligion; b. in der unendlichen Differenz des Geistes, der Zerrissenheit seiner selbst mit seiner Realität oder in seinem Gegensatze gegen die Natur, als jüdische Religion; und c. endlich in der Form der reconstruirten Versöhnung oder im Christenthum.

Das Wesen der Naturreligion ist hier insofern ganz verkannt, als sich dieselbe gerade recht eigentlich auf dem Boden der Entzweiung bewegt. Und wenn Hegel in einer Abhandlung des kritischen Journals das Heidenthum vom Christenthum so unterscheidet, daß er jenes als eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit und dieses als ein Endlichwerden des Unendlichen, als Menschwerdung Gottes bezeichnet, so ist dies eine durchaus unbestimmte Unterscheidung, die das Wesen des Unterschieds nicht trifft und auf ein leeres Wortspiel und eine Amphibolie des Ausdrucks hinausläuft. Vom Christenthum gibt er übrigens zu, daß es, als Volksreligion, die religiösen Ideen einerseits in mythologischer Form und dann auch in der Form von Ideen enthalte, und vindicirt damit demselben ebendieselbe objective Gestalt des Geistes oder positive Seite der Religion, wie den übrigen, heidnischen Religionen, von welchen er sagt *), daß sie außer der speculativen Idee auch noch eine, aus dem empirischen Dasein des Volkes genommene Begränzung enthielten.

*) Leben Hegels. S. 134 f.

So mangelhaft nun, von dieser Seite betrachtet, der frühere Standpunkt, gegen Hegels spätern Fortschritt gehalten, erscheint; so hat doch Hegel damals mit divinatorischem Instinkt eine Idee ausgesprochen, die er mit Unrecht später wieder fallen ließ, die Ansicht nämlich, daß auf ebendieselbe Weise, wie aus dem Katholicismus sich der Protestantismus entwickelte, aus diesem wiederum durch Vermittlung der Philosophie eine neue, dritte Form der Religion hervorbilden werde, denn das Christenthum sei der Weg zur Vollendung der Religion, nicht diese selbst.*) Das Festhalten und die consequente Durchführung dieses fruchtbaren Gedankens würde den spätern religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels, namentlich der innern Gliederung und Ausarbeitung des dritten Theils, von der absoluten Religion, eine andere und vollendetere Gestalt verschafft haben. —

Eine bedeutende Modification erhielt das ursprüngliche System Hegels in der Phänomenologie, in den Jahren 1804—7.

Hier machte Hegel von der Kunst den Fortschritt zur Religion, nämlich der wahren und offenbaren oder absoluten Religion, die er für die Wahrheit der Kunst erklärt, weil darin das Nichtentsprechende von Inhalt und Form aufgehoben sei. Dabei läßt er jedoch den auffallenden Widerspruch stehen, daß er für die Naturreligion, die doch das Wesen der Religion enthält, die Nothwendigkeit, in der Kunst sich zu vollenden, anerkennt und also

*) Leben Hegels. S. 140 f.

hier umgekehrt die Kunst als die Wahrheit der Religion faßt.

Bei der phänomenologischen Umbildung des Systems ist es weiterhin wesentlich, daß Hegel eines Theils als den Faden der Religion schon einseitiger den denkenden Geist, als denkenden festhält, der nur noch nicht sich selbst denke und darum noch in der Ungleichheit mit sich selbst stehe, die durch die Philosophie, als die Wahrheit der Religion, aufzuheben sei; und andern Theils, daß Hegel jetzt nicht mehr, wie früher, die Philosophie mit der Religion aufhören läßt, sondern nunmehr ausdrücklich der Philosophie zumuthet, den Verlust der Religion zu ersetzen, indem nun Hegel den Weltgeist, die Menschheit in ihrer Totalität, als das Individuum betrachtet wissen will, das sich schrittweise durch die Vermittlung seiner Geschichte zum absoluten Wissen erhebe. Die Religion setzt — nach der Phänomenologie — den ganzen Verlauf des unmittelbaren oder daseienden Geistes, nach seinen besonderen Momenten oder Gestaltungen, als Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, voraus, in der Bewegung dieser Momente wird, entsteht die Religion und ist die einfache Totalität oder das absolute Selbst derselben, mithin die Vollendung des Geistes. Der Geist der Religion aber ist selbst wieder die Bewegung aus der Unmittelbarkeit zum Wissen und in dieser Bewegung erscheint es in bestimmten, unterschiedenen Gestalten oder Religionsformen, denen aber die Eine Bestimmtheit der Religion ein gemeinschaftliches Gepräge aufdrückt. Als diese bestimmten Formen werden in der Phänomenologie unterschieden die Naturreligion, die Kunstreligion und die

offenbare Religion, als in welcher nämlich offenbar ist, daß das absolute Wesen seinem Begriffe nach Selbstbewußtsein ist. In dieser offenbaren Religion, als solcher, ist nun zwar dem Inhalte nach das Selbstbewußtsein vollendet, d. h. dahin gekommen, das Absolute und in ihm selbst sich als Geist zu wissen; aber dieses Wissen ist in der Religion noch in unvollkommener Form vorhanden, nämlich blos vorgestellt als der Verlauf eines zufälligen, geschichtlichen Geschehens. Diese unangemessene Form der Vorstellung muß noch aufgehoben, das Wissen von den Mängeln der Vorstellung gereinigt und zum absoluten Wissen in der Form des Denkens erhoben werden, und dieses ist erst in Wahrheit im System der Wissenschaft wahrhaft realisirt. Gott ist allein (sagt Hegel in der Phänomenologie) im rein speculativen Wissen erreichbar und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist Geist, und dieses speculative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion, auf welche sich allein die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt hindrängten. *)

In diesen Sätzen ist in nuce die ganze Religionsphilosophie Hegels enthalten, die sich in ihrer vollendeten Gestalt zu der phänomenologischen Grundlage nur wie der in's Breite ausgearbeitete Commentar zum Text verhält. Und wenn in den bereits in der zweiten Auflage vorliegenden Vorlesungen Hegels über die Philosophie die höchste Blüthe der Hegel'schen Philosophie überhaupt enthalten ist und,

*) Hegels Phänomenologie, herausg. von Schulze. S. 492—500, 552. 578.

nach der Versicherung der Redaction, an der nun vorliegenden Gestalt des Werkes im Wesentlichen nichts mehr zu ändern ist; so wird nun sein Inhalt auf der einen Seite, durch die Hegel'sche Schule, in die allgemeine Bildung übergehen, auf der andern Seite aber auch die wissenschaftliche Kritik die Aufgabe zu lösen haben, den substantiellen Werth des Werkes selbst nach allen Seiten gründlich zu beleuchten, um auf diesem Wege die Religionsphilosophie als Wissenschaft, als deren wahrhafter Begründer Hegel angesehen werden darf, immer größerer Vollendung entgegen zu führen.

Dazu will die vorliegende Arbeit einen bescheidenen Beitrag liefern.

Der wirkliche und selbstständige Werth des großartigen und in seiner Art einzigen Werkes, worin Hegel seine ausgezeichnete Methode auf die Betrachtung der Religion und ihrer Geschichte angewandt hat, wird in keiner Weise dadurch geschmälert, daß die Idee der Religionsphilosophie als besonderer Wissenschaft mit dem Ausdruck und der Form, die sie in dem Hegel'schen Werke erhalten hat, zusammengehalten wird, sollte sich auch bei diesem Geschäfte immer noch eine nicht unbedeutende Unangemessenheit beider herausstellen. Würde doch dieses Werk, wenn es seinem Urheber vergönnt gewesen wäre, seine Vorlesungen selbst zum Druck zu bearbeiten, ohne Zweifel eine weit vollendetere Gestalt erhalten haben.

Gleich von vorn herein ist es auffallend, daß in der Einleitung zwar mancherlei Nebensachen vorkommen, aber gar keine Begriffsbestimmung der Wissenschaft

gegeben wird, sondern nur so obenhin (I., 1—8) davon ausgegangen wird, daß die Religion der Gegenstand der Betrachtung sein soll. Wie anders ist dies z. B. in den von Michelet herausgegebenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie und in den von Hotho herausgegebenen Vorlesungen über die Aesthetik! Es wäre nun aber auch wirklich eine Kunst gewesen, einen Begriff von einer Wissenschaft zu geben, deren eigenthümliches Wesen Hegel so ganz schief und verkehrt gefaßt hat, wie es bei der Religionsphilosophie der Fall ist. Es wird nämlich nicht in der Einleitung, sondern im allgemeinen Theile der Wissenschaft selbst (I., 88) gesagt, sie sei die Entwickelung dessen, was Gott ist, die Entwickelung der Idee Gottes, und weiter (I., 89), Gott oder das Allgemeine sei die sich fortdauernd erhaltende absolute Grundlage der ganzen Entwickelung der Wissenschaft; nur der Form nach sei Gott und Religion verschieden, im Begriff aber fielen sie zusammen.

Mit diesen Sätzen ist so sehr das Wesen der Religionswissenschaft, als Philosophie der Religion, aufgehoben, daß man sich nur wundern kann, wie diejenigen, die das Hegel'sche System durchdrungen haben wollen, das Fatale dieser Sachlage noch länger verdecken zu können meinen. Jedenfalls aber würde dann doch zur formellen Herausarbeitung der Wissenschaft gehört haben, daß von Hegel in der Einleitung, bevor er das Verhältniß derselben zu ihren Voraussetzungen und zu den Zeitprinzipien entwickelte, die Idee und Aufgabe der Religionsphilosophie wäre entwickelt worden.

§. 2.

Anfang der Religion.

Wie ist bei der speculativen Betrachtung der Religion der Anfang zu machen? Damit beginnt Hegel seine Darstellung des allgemeinen Begriffs der Religion. Denn, sagt er, in der Philosophie dürfe der Gegenstand nicht vorausgesetzt werden; hier in der Religionsphilosophie jedoch, als einer Wissenschaft innerhalb der Philosophie, werde ja nicht von vorn angefangen, sondern jene setze die andern philosophischen Disciplinen schon voraus und sei ihr Resultat; darum könnten wir uns nur an unser gewöhnliches Bewußtsein wenden und mit einem Zugegebenen, auf subjective Weise Vorausgesetzten, nämlich von Gott, als einem für uns schon bekannten und im subjectiven Bewußtsein vorhandenen Inhalt, den Anfang machen. Freilich gibt Hegel zu, daß dies noch ein ganz abstrakter Anfang sei, eine bloße Versicherung, ein bloßes Factum, während erst die Religionswissenschaft selbst die Entwickelung und Erkenntniß dessen, was Gott ist, sein könne. (I., 88.) In der Einleitung hatte Hegel diesen Anfang so begründet, daß das Erste im Begriff der Religion selbst wieder das rein Allgemeine sei, nämlich Gott, und zwar das Denken in seiner vollkommensten Allgemeinheit, Gott als der höchste Gedanke, als das Denken seiner selbst. (I., 62.) So handelt denn der erste Abschnitt des allgemeinen Theils von Gott.

Halten wir uns zunächst an die Widersprüche, in die sich Hegel damit selbst verfängt. Er sagt nämlich, wissenschaftlich betrachtet — und darauf kommt es denn doch vor

Allem an — sei zunächst Gott ein allgemeiner, abstrakter Name, ohne noch wahrhaften Gehalt bekommen zu haben; erst die Religionsphilosophie selbst sei die Entwicklung dessen, was Gott ist, und in ihr solle die sehr wohlbekannte Vorstellung Gottes wissenschaftlich entwickelt und erkannt werden. — Diese Bestimmung, ihrem materialen Inhalte nach, einstweilen als richtig angenommen, steht hiernach zu behaupten, daß Hegel mit diesem seinem Anfang einen Anfang nicht innerhalb, sondern außerhalb der Wissenschaft macht, die ja den Begriff der Religion zum Gegenstande hat. Ist (wie Hegel selbst sagt) der Anfang mit dem noch eingehüllten Begriff der Religion selbst zu machen (I., 88), womit wohl Jedermann übereinstimmen wird, so muß es von vorn herein auffallen, daß Hegel mit Gott anfängt, als ob Gott eben dieser noch eingehüllte Begriff der Religion sei. So faßt es aber Hegel in der That, da er ausdrücklich bemerkt (I., 63), daß die Religionswissenschaft die Entwicklung der Gottesidee sei. Die nothwendige Consequenz hievon kann keine andere sein, als daß dann auch der zur Entwicklung gekommene Gottesbegriff mit dem entwickelten Religionsbegriff zusammenfällt, daß beide schlechthin identisch sind. Dies wird durch den weiteren Verlauf der Hegel'schen Entwicklung des Religionsbegriffs bestätigt; obgleich im Interesse der Religion hingegen der unbedingteste Protest einzulegen ist, weil damit die Religion als solche absolut aufgehoben wäre.

Der Fortgang von diesem rein Allgemeinen besteht nach Hegel (I., 63) darin, daß dies Allgemeine sich bestimmt, in die Besonderung oder die Sphäre der Differenz eintritt

und sein Anderes sich gegenüber setzt, und dieses Andere sei das Bewußtsein, so daß also das Zweite, was in dem Allgemeinen Theil, im Begriff der Religion, zu betrachten stände, das religiöse Verhältniß oder die Entzweiung im menschlichen Bewußtsein ist. Damit ist also deutlich ausgesprochen, daß das religiöse Verhältniß nichts Anderes, als die Dualität oder Differenz in Gott selbst ist, die in die Entwicklung eingegangene, sich besondert habende Gottesidee selbst. Und hiermit haben wir wieder dasselbe, wie oben, daß nämlich auf diese Weise aller specifischer Unterschied zwischen Religion und Gott aufhört, indem ja nach Hegels ausdrücklicher Versicherung (I., 89) die reine Allgemeinheit oder Gott in der Religion nur der Form nach verlassen wird, sich aber als absolute Grundlage fortwährend in der ganzen weiteren Entwicklung erhält, woraus also folgt, daß beide — Religion und Gott — dem Wesen, Inhalt und Begriff nach zusammen fallen.

Insofern ist allerdings die Hegel'sche Eintheilung, wornach das Zweite in der Betrachtung des Religionsbegriffes die zur Differenz des menschlichen Bewußtseins auseinandergegangene Gottesidee ist, der Form des logischen Begriffs und dem Hegel'schen System nach ganz consequent; und es würde als eine müßige und unfruchtbare Forderung erscheinen müssen, daß Hegel mit dem Concreten, dem menschlichen Bewußtsein selbst, auf das er sich Anfangs beruft, hätte beginnen sollen. Denn dieses erscheint ihm ja selbst nur als das in die Differenz eingetretene, sich selbst zur Differenz auseinandergelegt habende Allgemeine oder Gott. Die Richtigkeit dieses Standpunkts einmal vorausgesetzt,

konnte Hegel nur so mit Gott den Anfang machen, und die Forderung eines andern Anfangs ist mit der Forderung, diesen Standpunkt überhaupt zu verlassen, eins.

Der Anfang der Religion ist der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst nicht — wie es Hegel faßt — insofern, daß die Religion die absolute Wahrheit, das Sichwissen Gottes im Menschen selbst wäre, sondern der noch eingehüllte Begriff der Religion ist die noch unmittelbar vorhandene Religion, das Ansich der Religion, das sich nur zu entfalten hat, oder das menschliche Bewußtsein in seiner unmittelbaren, noch in sich versöhnten Gestalt. Das thatsächliche Bewußtsein, das praktische Ich selbst ist an sich schon der religiöse Standpunkt, die Religion in ihrem unmittelbaren, noch unbestimmten Auftreten, und somit auch die absolute, dauernde Grundlage des religiösen Verhältnisses. Nicht Gott hat Religion und ist Religion, und nicht Gott tritt im religiösen Verhältniß in die Entzweiung, so daß er selbst das religiöse Verhältniß wäre, aber als ein Nichtseinsollendes und Aufzuhebendes; sondern in der Religion ist Gott und das ansich seiende und in Gott wirkliche, mit Gott ursprünglich versöhnte Bewußtsein entzweit sich, entwickelt sich. Die Entwicklung der Religion ist darum nicht die Entwicklung Gottes selbst, sondern nur Entwicklung des menschlichen Bewußtseins in Gott und zur Versöhnung mit Gott. Damit aber, daß Hegel als den Boden der Religion von vorn herein das Denken bezeichnet, die Thätigkeit des Allgemeinen, das Allgemeine in seiner Thätigkeit und Wirksamkeit (I, 92), hat er sich den ganzen Standpunkt für die Betrachtung der Religion durchaus verrückt. Jene Identificirung von Sein und Denken ist das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Hegel'schen Religionsphilosophie und damit hinkt die ganze Wissenschaft.

Die Speculation soll das Leben begreifen, nicht schaffen; hier steht das Leben der Religion, das Wesen derselben, ihr Sein und Werden zu begreifen, und so steht die Betrachtung von vorn herein nicht auf logischem Boden, sondern mitten im Concreten. Die Eintheilungsgründe der Wissenschaft dürfen darum nicht aus der logischen Idee heraus genommen werden, sondern aus dem lebendigen Inhalt und bestimmten Begriff der Sache selbst, aus der concreten Idee der Religion. Erst dann kann die Darstellung wahrhaft genetische Entwicklung sein. Die Religionswissenschaft hat darum, weil ihr Gegenstand ein im menschlichen Bewußtsein unmittelbar gegebener, ein positives Verhältniß desselben ist, mit dem Bewußtsein selbst zu beginnen. Von der Thatsache des menschlichen Bewußtseins steht also der Anfang der Betrachtung zu machen und daraus die Entstehung und Nothwendigkeit der Religion nachzuweisen. Das unmittelbare Bewußtsein, als das concrete Ansich des religiösen Verhältnisses, bildet die wahrhafte, absolute Grundlage und den eigentlichen religiösen Standpunkt; der Begriff Gottes aber, sofern er im Begriff der Religion enthalten ist, stellt sich in seinem reinen, ideellen Fürsichsein erst im Verlauf der Betrachtung des religiösen Verhältnisses, durch die Analyse des wirklichen Bewußtseins heraus und erscheint

dann als Resultat, während er im Voraus nur als eine willkürliche und unbewiesene Voraussetzung aufgestellt werden und so auch nur einen blos äußerlichen, zufälligen und unbestimmten Anknüpfungspunkt abgeben könnte.

Auf diesen Anfang zuerst hingewiesen und damit die speculative Betrachtung der Religion eigentlich erst möglich gemacht zu haben, muß als das Verdienst Schleiermachers bezeichnet werden, welcher in seiner ersten und zweiten Rede darauf hingewiesen hat, daß, um zu begreifen, was Religion ist, der Mensch lediglich an sich selbst gewiesen und von ihm gefordert wird, in die innerste Tiefe des Bewußtseins hinabzusteigen, um hier das ursprüngliche und reine Verhältniß der Religion zu entdecken, zugleich über das gegebene Bewußtsein hinauszugehen und das Werden, die Anfänge des Bewußtseins, sich selbst, gleichsam vor dem Bewußtsein zu belauschen. Damit gelangt die Betrachtung auf eine Realität jenseits des Bewußtseins, welche das Prinzip ist, durch das das Bewußtsein wirklich ist, oder Gott.

Bei der speculativen Betrachtung des menschlichen Selbstbewußtseins und seiner Genesis löst sich dasselbe in den Gegensatz zweier Elemente auf, welche als die objective oder nothwendige und als die subjective oder freie Seite desselben erscheinen. Die Dualität dieser unterschiedenen Elemente im Ich liegt dem wirklichen, thatsächlichen Bewußtsein in allen seinen Acten zum Grunde; es ist als thatsächliches die unmittelbare und unbewußt vorhandene Einheit dieser beiden Elemente, welche die speculative Analyse für sich getrennt betrachtet. Der dunkle Hintergrund,

die Voraussetzung des wirklichen, in sich versöhnten Bewußtseins ist jene Entzweiung. Diese aufzuheben und die unmittelbar gegebene Einheit jener beiden Elemente durch eigne That zu realisiren, in diesem stetigen Wechsel besteht darum der Begriff des menschlichen Bewußtseins. In diesen drei Thätigkeiten, der nothwendigen, der freien und des Strebens, die Einheit beider stets zu setzen, ist das Bewußtsein als Ganzes doch immer nur das Eine Bewußtsein, die Eine Thätigkeit, der Eine Act des Bewußtseins selbst, also wesentlich dreieiniges Bewußtsein. Wo hat nun aber im menschlichen Selbstbewußtsein Gott seine Stelle? Oder ist etwa das Selbstbewußtsein selber Gott? Das Letztere keineswegs. Der Act der reinen, freien Thätigkeit oder Reflexion, der Act des Hinausseins über die Dualität des Wechsels und über die Einheit desselben ist im Bewußtsein Gott. Weit entfernt also, Gott selbst zu sein, ist das menschliche Selbstbewußtsein vielmehr nur die Dualität und ihre Versöhnung in Gott. Denn nur in Gott und durch Gott, als diesen Act der reinen Freiheit, ist das Bewußtsein wirklich, nur in Gott weiß sich der Mensch und ist Selbstbewußtsein, und nur so ist sein Bewußtsein Wissen Gottes (scire Deum). In diesem Wissen Gottes ist das Bewußtsein in Gott zurückgegangen, ist in ihm selbstständiges, persönliches Wesen. In dem Menschen als selbstständiger, selbstbewußter Persönlichkeit ist Gott das absolute Hinaus über das Bewußtsein, die reine Freiheit und absolute Realität, die rein in sich vollendete, sich selbst gleiche, ideelle Totalität und Einzelheit zugleich ist.

So ergibt sich der Begriff Gottes aus dem menschlichen Bewußtsein, ohne daß er dieses selbst wäre. Und damit haben wir das Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins bestimmt. Die immanente, wesentliche, nothwendige Beziehung beider ist die Religion. Damit ist zugleich der religiöse Standpunkt in seiner absoluten Nothwendigkeit, als absolute Thatsache, in's Licht gestellt. Einen andern Beweis dieser Nothwendigkeit gibt es nicht. Damit, daß der Mensch überhaupt Mensch, Geist und Bewußtsein ist, steht er an und für sich schon auf dem religiösen Standpunkt; des Menschen erste wirkliche Existenz ist schon Religion. Zu entwickeln aber, wie der Naturgeist sich bis dahin auf organisirt hat, als Geist im Menschen aufzutreten, was Hegel weitläufig gethan hat, ist ein durchaus überflüssiges Geschäft, das höchstens in die Einleitung gehören könnte, wo dann die Bedeutung darin bestände, die Stellung nachzuweisen, welche die Philosophie der Religion als selbstständige Disciplin im ganzen Organismus der Wissenschaft einnimmt. Der ganze Abschnitt bei Hegel über die Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts steht ziemlich abgerissen und lose da.

§. 3.

Die Offenbarung.

Der zweite Abschnitt des ersten Theils hat bei Hegel das religiöse Verhältniß zum Gegenstand und hier theilt Hegel so ein, daß zuerst der religiöse Standpunkt in seiner objectiven Nothwendigkeit betrachtet wird, sofern derselbe nämlich aus den vorhergehenden Stufen der natürlichen

und geistigen Welt resultirt, dann wie er sich selbst dialektisch fortbewegt und durch die Erscheinungsformen des religiösen Bewußtseins hindurchgehend zum speculativen Begriff der Religion, d. i. der wahrhaften Wirklichkeit des Selbstbewußtseins oder dem absoluten Selbstbewußtsein sich entwickelt und vollendet, so daß der Begriff der Religion zugleich der Gottesbegriff, das Sichwissen Gottes, das Resultat der im menschlichen Bewußtsein vor sich gehenden Entwicklung Gottes selbst ist.

Billig fragt man hier, wo denn hier Platz für den Menschen bleibe? Hegel aber meint diese seine Betrachtungsweise damit zu rechtfertigen, daß er anführt, man müsse die Wahrheit anerkennen, daß Gott nicht getrennt vom subjectiven Geiste betrachtet werden könne, weil Gott wesentlich Geist und zwar als Wissender sei, und dieses Verhältniß von Geist zu Geist liege der Religion zum Grunde. Bei Hegel erscheint dieses Verhältniß als Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins aufgehoben und als Sichwissen Gottes im Menschen dargestellt. Daß dies aber doch nichts Anderes als das Sichwissen des Menschen ist, übersieht Hegel.

Beide Seiten des religiösen Verhältnisses, Gott und das menschliche Bewußtsein hätten, da dieses Verhältniß ein lebendiges und wahrhaftes, eine wirkliche Beziehung des Bewußtseins auf ein ideelles Andere ist und zugleich als das gemeinsame Produkt der göttlichen und menschlichen Thätigkeit sich gibt, vor allen Dingen scharf unterschieden und jede für sich betrachtet werden müssen, wenn ihre wahre Einheit, die aber

nicht Identität ist, im vollendeten, in sich mit Gott versöhnten Bewußtsein hervortreten sollte. Anderwärts (I., 68. 79. 204) hat Hegel selbst hervorgehoben, man müsse die Religion nach ihrer objectiven und subjectiven Seite betrachten, nämlich einerseits, wie Gott gewußt und bestimmt werde, wie er im Bewußtsein erscheine, und andrerseits, wie damit das Subject sich selbst wisse oder die eigentliche Religion. Statt aber nun consequenterweise nach diesem Kanon die objective und die subjective Seite des religiösen Verhältnisses jede für sich zu betrachten, hat er beide in ungetrennter Einheit dargestellt und die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins als eine Entwicklung Gottes selbst gefaßt. Wenn aber auch Gott im endlichen Bewußtsein auf mangelhafte Weise vorgestellt wird und in veränderten Gestalten erscheint und mit dem fortschreitenden Bewußtsein selbst wächst und zunimmt, so ist doch in allen unangemessenen Vorstellungsweisen und Bewußtseinsformen die Idee des Göttlichen selbst immer nur die eine und ewige und diese nach den verschiedenen Seiten und Weisen ihrer Offenbarung im Bewußtsein, nach ihrer Epiphanie im endlichen Geiste darzustellen, wäre die Aufgabe gewesen. Dies fehlt bei Hegel, und ist bei ihm gerade umgekehrt der Fall, wie in der von Erdmann herausgegebenen Religionsphilosophie von Billroth, wo die metaphysische Idee Gottes nach ihren einzelnen Momenten allein betrachtet wird.

Ebenso fehlt eine Darstellung des allgemeinen empirischen Bodens im menschlichen Bewußtsein überhaupt, auf welchem sich der Begriff der Religion, in seiner objectiven, geschichtlichen Fortbewegung, zu seiner wahrhaften und vollendeten

Wirklichkeit in der absoluten Religion, realisirt, eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins. Denn Hegel stellt in seinem ganzen zweiten Abschnitt nur die subjective Entwicklung des religiösen Bewußtseins, die dialektische Vermittlung desselben in den Formen des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung zum Denken dar.

Demnach hätte, der Natur der Sache nach, die speculative Betrachtung des religiösen Verhältnisses den Gang nehmen müssen, daß zuerst freilich wieder das Allgemeine desselben, das Ansich des religiösen Verhältnisses oder die allgemeine Grundlage desselben im menschlichen Bewußtsein, auf welcher es sich bewegt, entwickelt und vollendet, mit andern Worten die Offenbarung in's Auge gefaßt werden müssen, als welche in allen Religionen der fruchtbare Boden ist — nicht (wie Hegel meint) das Denken — auf welchem der Lebensbaum der Menschheit, die Religion, sich entfalten kann.

Das Zweite wäre dann die Betrachtung der objectiven Seite des religiösen Verhältnisses, des objectiven Inhalts der Religion oder Gottes für sich, wo dann der Gottesbegriff in der Totalität seiner Momente darzustellen ist.

Das Dritte endlich wäre die Betrachtung der subjectiven Seite oder der Religion als solcher, von Seiten des menschlichen Bewußtseins, die phänomenologische Entwicklung des religiösen Bewußtseins in seinen subjectiven, wie in seinen objectiven, geschichtlichen Formen bis zum wahrhaften speculativen Gottesbewußtsein oder der absoluten Anschauung Gottes.

Diese Eintheilung kann in Wahrheit den Anspruch machen, daß sie die Momente des Inhalts selbst auseinanderlegt, die Selbstbewegung des Stoffes ist. Als eine Folge der mangelhaften Eintheilung des Abschnittes bei Hegel ist es zu betrachten, daß der Begriff der Offenbarung, in ihrem Verhältniß zum Selbstbewußtsein und zum Standpunkte der Mythologie nur ganz unbestimmt angedeutet worden ist. Das Wesen der Offenbarung setzt Hegel einerseits darin, daß Gott der Geist für den Geist ist, oder sich manifestirt, von sich selbst Zeugniß ablegt oder ewig sich selbst offenbart im Bewußtsein des Menschen, welcher die Wahrheit ursprünglich in sich trage, als unmittelbares Wissen oder unmittelbare Offenbarung, aber sie solle zum Bewußtsein gebracht, im Denken vermittelt werden; dann erst sei es die sich selbst offenbare Religion. (I., 47.; II., 192 ff.; II., 199.) Weiterhin faßt Hegel den Begriff der s. g. geoffenbarten Religion als positiver, sofern ihr Inhalt auf äußerliche Weise an das endliche Subject gebracht und ihm zunächst ein Gegenständliches, durch äußere Zeugnisse Beglaubigtes ist; das wahrhafte Zeugniß der Wahrheit sei aber das Zeugniß des Geistes und zwar in seiner höchsten Weise als Denken; denn es könne nicht zweierlei Vernunft, noch zweierlei Geist geben, eine göttliche und eine menschliche, vielmehr sei die göttliche Vernunft das Göttliche im Menschen und die Religion das Erzeugniß des göttlichen Geistes.

Mit diesen Bemerkungen ist die Wahrheit und das Wesen des Offenbarungsbegriffs keineswegs dargelegt. Hegels Offenbarung oder (wie er sich lieber ausdrückt)

Manifestation ist so gut, wie gar keine; denn es ist darunter nur das Sichwissen oder Sichwissenwollen Gottes im Menschen, die Vollendung des Religionsbegriffs verstanden, während es doch einleuchtet, daß Gott nicht in dem offenbar sein kann, was er selbst ist, sondern nur in dem, was er nicht ist. Die Wahrheit des Offenbarungsbegriffs ist von Hegel ganz und gar aufgehoben und im absoluten Selbstbewußtsein untergegangen, anstatt daß sie gerade hier in ihrer eigentlichen Vollendung aufgezeigt und begriffen worden wäre. Hegels Standpunkt ist recht eigentlich die speculative Vollendung des mythologischen oder anthropologischen Gottesbegriffes.

Offenbarung und Selbstbewußtsein sind vor Allem scharf und bestimmt zu unterscheiden, ehe ihre Einheit — nicht aber Identität — behauptet werden kann. Ohne Offenbarung ist kein wahrhaftes Selbstbewußtsein möglich; sie ist die göttliche, allgegenwärtig-wirksame Thätigkeit im menschlichen Bewußtsein und das Wissen ist die Seite des menschlichen Thuns. Nur durch Gott und in Gott kann das Bewußtsein sich zum wahrhaften Selbstbewußtsein in Gott vollenden.

Der lebendige Mittelpunkt aber, von welchem aus im menschlichen Bewußtsein die Religion ihren Anfang nimmt, ist die unmittelbare Offenbarung des Ewigen im ursprünglichen, noch nicht in sich versöhnten Bewußtsein, wo die göttliche und menschliche Seite noch nicht unterschieden werden, noch einig sind, ohne aber darum wesentlich eins zu sein. So constituirt die Offenbarung das Ansich des Selbstbewußtseins und der Religion. Diese

Offenbarung oder unmittelbare Gegenwart und Bethätigung Gottes im menschlichen Bewußtsein liegt darum allen einzelnen Religionsformen nothwendig zum Grunde, bildet ihren wesentlichen Inhalt. Aber das Bewußtsein in seinem zeitlichen Werden entzweit sich mit diesem seinem unmittelbaren Lebensgrunde und auf der Entzweiung des Bewußtseins in sich, wo die Elemente desselben für sich fixirt und als Gott angeschaut und gegenständlich vorgestellt werden, beruht die ganze Mythologie, deren Standpunkt und Basis erst dann aufgehoben wird, wenn sich das Bewußtsein als die Einheit beider Elemente, als diese wesentliche Dualität und ihre Einheit, die Einheit vom Subjectiven und Objectiven, von Freiheit und Nothwendigkeit festhält und damit sich als selbstbewußtes, persönliches Wesen weiß, welches von Gott verschieden, aber nur in ihm wirkliches Selbstbewußtsein und wahrhafte Persönlichkeit ist. *)

Die Disposition für die speculative Betrachtung der Offenbarung, als der allgemeinen Grundlage des religiösen Verhältnisses, würde demnach in folgenden Momenten auftreten:

a. die unmittelbare Offenbarung im noch in sich versöhnten Bewußtsein, als die Quelle und das Princip der Religion;
b. die Entzweiung oder der Standpunkt der Mythologie, als die Bedingung für die Wirklichkeit der Religion und ihre objective Vermittlung zur wahrhaften, absoluten Religion; und endlich
c. die reconstruirte, durch die Entzweiung vermittelte und vollendete Offenbarung, als die wahrhafte Versöhnung des in Gott seienden und mit ihm zusammengeschlossenen persönlichen Selbstbewußtseins.

*) Vgl. über diese Punkte Reiff, über einige wichtige Punkte in der Philosophie. Tübingen 1843. §. 8—14 u. §. 24—26.

Mit dem unmittelbaren Dasein des Menschen, sowie der Naturgeist zur Schöpfung des Menschen gelangt war und ewig von Neuem dazu kommt, war und ist jene unmittelbare Offenbarung Gottes im wirklichen Bewußtsein und durch sie die Religion gesetzt; jede Religion hat Theilnahme an dieser allgemeinen Offenbarung, sonst wäre sie nicht Religion; die Offenbarung ist die absolut gewisse, thatsächliche Macht des unmittelbar sich bethätigenden Lebens, welches darin von sich selber Zeugniß ablegt. So ist also die Religion als Offenbarung in Wahrheit die erste unmittelbare Existenz des wirklichen Bewußtseins, das allgemeine Wesen der Religion, gleichsam die allen besonderen Religionen unmittelbar zum Grunde liegende Urreligion, in welcher Bewußtsein und Wille des Menschen versöhnt in Gott ruhen. Aber im dunkeln Hintergrunde dieses in sich versöhnten Bewußtseins ruht der schlafende Dämon der Entzweiung, der im unmittelbaren Dasein des Menschen verdeckte Gegensatz der zugleich nothwendigen und freien Thätigkeit des Geistes. Beim Erwachen und Zusichselbstkommen des Geistes muß nothwendig dieser Gegensatz hervortreten und die Macht des Ich muß sich der Naturmacht entgegenstellen, so jedoch — denn ohne dieses könnte das

entzweite Bewußtsein nicht zur Versöhnung und zur Religion zurückkehren — daß in der Hingebung an die Naturmacht das Bewußtsein gleichwohl seiner Freiheit, als höherer Macht, sich bewußt und gewiß bleibt und durch eigne freie That den Gegensatz überwinden und die Versöhnung in sich wiederherstellen kann. So geht die wirkliche Religion zwar unmittelbar von der Offenbarung und Versöhnung im Bewußtsein aus, ihr objectives Auftreten aber in der Geschichte hat die Entzweiung zur nothwendigen Voraussetzung. Die Religion hat nothwendig die Stufe der Mythologie oder Naturreligion, als Stufe des entzweiten Bewußtseins, zu durchschreiten, zugleich aber im Fortschritt der Weltgeschichte die ewige Bestimmung, die Reconstruction der Versöhnung des Bewußtseins oder die vollendete Offenbarung als ihre eigne praktische Aufgabe zu lösen. Das Wesen des mythologischen Standpunktes ist es, daß das in sich entzweite Bewußtsein diese seine eigne Dualität auf Gott überträgt, sie außer sich setzt und als göttliche Wesen gegenständlich anschaut. Der Mensch hält Gott als die absolute Dualität der Freiheit und Nothwendigkeit, als die Einheit des Subjectiven und Objectiven fest; Gott wird selbst in ein solches Werden, wie das menschliche Bewußtsein, in den Entwicklungsprozeß des Selbstbewußtseins verwickelt. Daher die Vorstellungen von den Schicksalen, den Leiden und dem Tode der Götter, ohne welche die Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit unbegreiflich wäre. Aber dieser mythologische Gott ist nicht mehr der christliche; hier erst ist die Mythologie zur Offenbarung nicht sowohl zurückgekehrt, als vielmehr zur vollendeten,

wahrhaften Offenbarung Gottes vorgedrungen, obgleich zugegeben werden muß, daß nicht allein die mittelalterliche Theologie, so gut wie die jüdische Gottesanschauung, sondern auch noch die neuere Philosophie noch nicht bis zur vollständigen Ueberwindung des Mythologischen vorgedrungen ist, so daß Gott im menschlichen Bewußtsein als die reine, sich selbst gleiche Freiheit und absolute, ideelle Realität, die über das Bewußtsein ewig hinausragt und transscendirt, gefaßt und für die Anschauung festgehalten würde.

Alle s. g. Selbstentwicklung Gottes, als welcher durch die Entzweiung seiner selbst hindurchgehend erst zur Versöhnung und wahrhaften Einheit des Subjectiven und Objectiven, also zum absoluten Selbstbewußtsein im Menschen sich vollenden soll, ist eitel Mythologie und Anthropologie, von welcher durch Vermittlung der Speculation der Offenbarungsbegriff befreit werden muß. *)

§. 4.

Hegels Religionsbegriff.

Was bei Hegel den Inhalt des Abschnittes vom religiösen Verhältniß bildet, ist — wie bereits angedeutet worden — die materiale, stoffartige Entwicklung des Inhalts und Gegenstandes in seiner Einheit mit der endlichen Erscheinungsform, dem menschlichen Bewußtsein oder die

*) Vgl. Reiff, Anfang der Philosophie. S. 231 ff., 142 f. Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. S. 16. 133 ff. 206 ff. Solger Nachgel. Schriften I., 511. 606. II., 681 u. A.

Entwicklung Gottes, die Selbstentwicklung des Absoluten in seiner endlichen Erscheinungsform selbst, aus welcher sich der endliche Geist in und durch diese Entwicklung zu seiner Wahrheit, zur göttlichen, vernünftigen Welt, zum Bewußtsein des Substantiellen oder zum vollendeten Begriff des absoluten Geistes überhaupt erhebt, als zu derjenigen Sphäre, wo das Selbstbewußtsein (des Menschen) mit der Vollendung des Gegenstandes, des substantiellen Wesens selbst in der absoluten Freiheit des Geistes zusammentrifft.

Der Dualismus des Hegel'schen Gottesbegriffs tritt hier deutlich genug an den Tag. Einerseits gibt Hegel zu, daß diese Entwicklung in Ansehung des Stoffes zwar verschieden sei, denn einmal gehe sie in der reinen Allgemeinheit vor (— aber wo denn da? über, außer der Welt?!) und gebe insofern nur göttliche Gestalten und Momente; dann aber gehe sie im Felde der Endlichkeit vor und gebe hier endliche Gestalten des Stoffes, die nur mit jenen göttlichen Gestalten die Form der Nothwendigkeit gemein hätten, da die Entwicklung Gottes in ihm selbst mit eben derselben logischen Nothwendigkeit vor sich gehe, wie die Entwicklung des Universum und des absoluten Subjects (der Menschheit) ihrerseits. (I., 110) Sogleich aber wird (I., 111) ausdrücklich hinzugefügt, die Entwicklung Gottes in sich selbst und die Entwicklung des Universum seien auch eben so gut nicht absolut dem Stoffe nach verschieden, denn die göttliche Idee sei ja das absolute Subject, die Wahrheit des natürlichen und geistigen Universum, also derselbe Stoff, und das Weltleben sei eben nur das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in

der Form der Endlichkeit, und sei in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, sub specie aeterni angeschaut.

Da nach Hegel ohne Welt Gott nicht Gott ist und der absolute Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem wegfallen muß, so daß also Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und alle Wirklichkeit selbst ist; so kann sich der Dualismus und der Widerspruch nur dadurch lösen, daß eben die logische Nothwendigkeit der Entwicklung des Universum zugleich auch die nothwendige Entwicklung Gottes in ihm selbst, das immanente göttliche Leben selbst ist, nicht (wie es vielleicht scheinen könnte, daß es Hegels Meinung wäre) eine überweltliche, transscendente Entwicklung Gottes in ihm selbst. Wo bleibt aber dann eine Stelle für den Menschen, als von Gott verschiedenem, selbstständigem, persönlichem Wesen?!

Hiernach ist (I., 199) die Religion das absolute Bewußtsein, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit ist, und dieses absolute Bewußtsein oder die offenbare Religion ist selbst der absolute Geist, der sich vom endlichen Geist zum unendlichen erhoben hat und sich als endlicher Geist auf sich als absoluten Geist bezieht — also ein reines Verhalten des absoluten Geistes zu sich selbst, das Selbstbewußtsein oder Sichselbstwissen des absoluten Geistes. Und damit ist die Religion kein bloßes Verhältniß mehr, sondern durch die Vermittlung des endlichen Geistes ist die Religion selber das Wissen des göttlichen Geistes von sich geworden, wesentlich Sichwissen Gottes im Menschen, was mit dem Sichwissen des Menschen als identisch zusammenfällt.

Daraus folgt denn auch ganz consequent (I., 201 ff.), daß das religiöse Verhältniß und seine dialektische Entwicklung zum Begriff der Religion eben nur der (noch nicht Religion seiende) religiöse Standpunkt ist, auf welchem die Religion sich erst producirt, also nur ein Gang vor der Religion, noch nicht die Religion selbst, sondern nur ihr Werden, wobei Gott und Religion sich erst hervorbringen und zum absoluten Begriff der Religion oder Gottes vorwärts bewegen. Die Religion ist also, nach Hegel, ebensogut Gottes, als des Menschen Theil. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß die Religion nur da vorhanden ist, wo sie in diesem ihrem Begriffe erfaßt, im Denken vermittelt ist; vorher ist es noch keine Religion, sondern nur das Werden des religiösen Standpunktes zur Religion. Mithin gab es auch vor der absoluten Religion keine Religion, und wer sich nicht zum Begriff der Religion erhoben hat, wer also in der Empfindung, Anschauung und Vorstellung sich noch bewegt, hat keine wahre Religion. — Soweit hat die Tyrannei des Begriffs, die Geringschätzung des Unmittelbaren in der Religion und die Voraussetzung geführt, daß das Denken der eigentliche Boden der Religion sei — das Grundgebrechen der Hegel'schen Philosophie, Denken und Sein für identisch zu nehmen. Bei Hegel hat der Satz, Gott wirke die Religion in uns, nur den Sinn: Gott, sofern und wie er im absoluten Subject, in der göttlichen Menschheit sich zum vollendeten Bewußtsein seiner selbst heraufarbeitet und das werdende Selbstbewußtsein, der werdende Begriff der Religion selber ist, wirkt also die Religion — sich selbst — im Menschen. Gott

und (menschliches) Selbstbewußtsein werden auf diesem Punkte nicht mehr unterschieden, und so lange sie noch unterschieden sind, gilt das Selbstbewußtsein nicht als das wahre, absolute, göttliche. (I., 167 ff.) Es leuchtet nun auch ein, warum Hegel von der absoluten Anschauung nichts wissen will; denn gerade das Ernstmachen und Festhalten derselben müßte zur Folge gehabt haben, daß Gott und Menschliches im Bewußtsein bestimmt unterschieden worden wären. So ist die Religion in ihrem Wesen, als Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins, aufgehoben und das Sichwissen Gottes selbst an die Stelle gesetzt; die Religion besteht dann nur in der Erhebung des endlichen Geistes zum unendlichen, und sobald diese erreicht und der Begriff der Religion vorhanden ist, hört die Religion selbst auf. *)

Es ist ein Anderes, das religiöse Verhältniß als solches, nämlich als wirkliche Beziehung Gottes und des menschlichen Bewußtseins, geradezu in seinem specifischen Wesen aufheben, d. h. vernichten, wie dies offenbar Hegel gethan hat, und dagegen dasselbe durch die Philosophie und Speculation in seiner höchsten Lebendigkeit erfassen, zum Bewußtsein bringen und für das Wissen darstellen. Allerdings kann die Religion in die Philosophie aufgenommen und übergesetzt werden, so daß sie in ihrem wahren Wesen eben darin erhalten und reservirt wird; aber dann muß die Phi-

*) Dies Verhältniß ist auf eine sehr treffende Weise entwickelt von Reiff im Februarheft der Jahrbücher d. Gegenw. von Schwegler. 1845. S. 171–181.

losophie das ganze Gemüth wahrhaft durchdringen, gleich wie die Religion, und nur insofern sind beide auf lebendige und wahrhafte Weise eins, weil beide in ihrem Grunde, an sich, ganz auf ebenderselben ewigen Thatsache, der Offenbarung Gottes im Bewußtsein ruhen, wie auch die Kunst, d. h. so aufgehoben im Andern (in der Philosophie), wie der Liebende im Geliebten, das Weib im Manne aufgehoben ist.

Aus der Hegel'schen Bestimmung des Religionsbegriffs (I., 167 ff.) ist zugleich ersichtlich, daß hierin eben nur die theoretische Seite der Religion, das Wissen und seine Vermittlung durch die Dialektik der Vorstellung zum absoluten Denken, als dem wahren Boden der Religion, hervorgehoben, die praktische Seite derselben aber, die durch die eigne That des Willens und die Macht der göttlichen Liebe vollbrachte Versöhnung des endlichen Geistes mit Gott, das praktische Pathos der Religion ganz unbeachtet gelassen worden ist, obgleich eben die praktische Seite des christlichen Prinzips, in seiner unmittelbaren Form als göttlicher Liebe, es war, was dem mythologischen Standpunkt der Religion auf ewig den Todesstoß gegeben hat.

Aus dem Grundgebrechen des Hegel'schen Prinzips, das Sein mit dem Denken ohne Weiteres zu identificiren, fließt von selbst auch die Geringschätzung des Individualitätsprinzips, sofern gerade der wahrhafte Kern der Individualität nicht sowohl in der intellektuellen, als vielmehr in der praktischen Seite des Selbstbewußtseins, im Willen, basirt. Jenes πρῶτον ψεῦδος des Hegel'schen Systems ist die Pandorabüchse, aus welcher alles Unheil in der Entwicklung desselben mitsammt hervorgekommen ist.

Mit der Verachtung des Individualitätsprinzip wird bei Hegel auch das Wesen der Liebe auf ein Null reducirt, ja sie muß, wo sie in ihrer göttlichen Kraft und Energie auftritt und ihr unendliches Pathos entfaltet, von diesem Standpunkte aus als eitel Partikularität und Egoismus erscheinen, eine Ansicht, von der sich in der Hegel'schen Aesthetik und Rechtsphilosophie deutliche Spuren aufzeigen lassen. So muß es denn auch als eine Phrase bezeichnet werden, die wenigstens für Hegels spätern, ausgebildeten Standpunkt aller Wahrheit ledig ist, wenn Rosenkranz in Hegels Leben behauptet, Hegels System sei aus der Liebe entkeimt. Die Liebe ist wesentlich auf das Prinzip der Individualität, der unendlichen Subjectivität gegründet, sie ist die eigentliche Vollendung der Individualität zur freien Persönlichkeit und vollen Humanität. Und sofern die Liebe, als das Ansich der Harmonie, sich im Universum auf lebendige Weise offenbart, hat sie insbesondere für das geistige Leben eine höhere Dignität als das Denken. Ueber die immanente Dialektik der Liebe und ihr Verhältniß zum Denken hat die Hegel'sche Schule noch keine speculative Darstellung gegeben und kann keine solche geben, weil sie eben die intellektuelle Anschauung für die Religion und Philosophie verkennt, gerade auf diese aber die dialektische Bewegung der Liebe gegründet ist. Sich im Andern haben und im Andern bei sich sein (wie Hegel den Begriff der Liebe bestimmt) ist nur ihr Anfang; sie muß auch das Andere in sich haben, als ihr andres Selbst, das ideell ein Anderes bleibt, als ihren Ferver, der ich bin und doch auch nicht bin. Und die Vollendung liegt in der letzteren, nicht in

der erstern Seite, darin nämlich, das Andere in sich zu haben und in sich zumal bei ihm zu sein und es in sich wie das eigne Selbst zu hegen. Dies ist das Höhere gegen jenes; darin liegt die Macht, ja die Allmacht der Liebe und ihre Unendlichkeit. Mit der Hintansetzung dieses Prinzips übersieht Hegel gerade das Instinktive, Prophetische des religiösen Standpunkts — schlechte Unmittelbarkeit, Natürlichkeit und Endlichkeit heißt's da! — wo in der Einfachheit der Empfindung die Fülle des Göttlichen verschlossen ruht und in Lichtblitzen des Fervors aufleuchtet!

§. 5.

Hegel's Gottesbegriff.

Hegel's Gottesbegriff ist die absolute und letzte Spitze, die äußerste Vollendung des mythologischen Standpunkts, die nothwendige Vollendung der mittelalterlich-protestantischen Mythologie.

Auf dem mythologischen Standpunkt personificirt sich das im Bewußtsein unmittelbar hervortretende, sich offenbarende Göttliche und nimmt die besondere, eigenthümliche Gestalt des idealen menschlichen Selbstbewußtseins an, welches doch immer, auch als absolutes, nur die Erscheinung Gottes, nicht die ewige Idee Gottes selbst ist. Der Begriff des Absoluten bei Hegel ist, als durch die Entzweiung und den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen hindurchgehend und einem immanenten Werden, einer Entwicklung unterworfen, gleichwie das menschliche Bewußtsein, ja als dieses selber erscheinend, nichts Anderes als das zur

absoluten Persönlichkeit vollendete menschliche Selbstbewußtsein auf den Thron des Ewigen erhoben. Und dieser Gott unterscheidet sich nur dem Grade und der Stufe nach vom mythologischen Gottesbegriff überhaupt. Die Selbstentwicklung Gottes wird als identisch mit der immanenten logisch-nothwendigen Entwicklung des Universums genommen, mithin als absolutes Object oder Substanz, die sich zum absoluten Subject entwickeln und erst dadurch, als absolutes Selbst des Universums sich zur reinen Freiheit erheben soll.

Hier wird dem absoluten Selbstbewußtsein, dem Subject-Object oder der absoluten Persönlichkeit der Menschheit, als der zur Identität erhobenen Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Prädikat der reinen Freiheit beigelegt, die demselben unmöglich zukommen kann. Ist ein Gott, der dem Entwicklungsprozeß der logischen Nothwendigkeit angehörig und unterworfen gedacht wird, rein frei zu nennen? Ist es nicht eine förmliche Degradation der Gottesidee, von einer Entwicklung in ihr selbst zu reden, da doch der Begriff der Entwicklung selbst der Sphäre des endlichen Geistes angehört, eine endliche Kategorie ist? Ist es nicht ein offenbarer Widerspruch, wenn gesagt wird, Gott als solcher für sich gedacht — und von diesem allein ist doch die Rede — vermittle sich in ihm selbst zum Gegensatz und zur Wiedereinheit der Momente? Wie kann er dann noch die reine, sich selbstgleiche, ewige Einfachheit bleiben? Muß nicht vielmehr, wenn Gott und Mensch auseinandergehalten, unterschieden werden sollen, — wie es doch nothwendig ist für die Philosophie — Gott seinerseits als die reine Freiheit, als ewig in sich vollendet und seinem Wesen nach

nicht der Entwicklung, also der Nothwendigkeit, wenn auch nur der logischen, anheimfallend gedacht werden?

Es ist durchaus unmöglich, auf dem Standpunkt der Hegel'schen Auffassungsweise diese Antinomien und Widersprüche zu lösen; es bleibt immer ein unvereinbarer Dualismus, Gott einem solchen Werden, wie das menschliche Bewußtsein, zu unterwerfen. Von einem Sichwissen und Selbstbewußtsein kann überhaupt in Gott keine Rede sein; er ist in reiner Freiheit und ewiger Sichselbstgleichheit über diese anthropologischen Beziehungen erhaben. Das absolute Selbstbewußtsein des Menschen ist aber nur wirklich und wahrhaft in Gott, und dieser ist im persönlichen Selbstbewußtsein als gegenwärtig anzuschauen. Und erst (wie Solger sagt) wenn die Philosophie den ewigen Quell der Offenbarung erreicht hat, wird sie von da aus in allen ihren Adern, bis zu den äußersten Enden unserer Organisation, durchströmt von Wirklichkeit, Leben und Gegenwart. —

Mit Einem Wort also: bei Gott von Selbstbewußtsein, Persönlichkeit, Entwicklung sprechen, ist schlechthin Verendlichung des göttlichen Wesens und Anthropomorphismus, Mythologie.

Keineswegs aber fällt, wenn diese Kategorien aufgegeben werden, die Idee Gottes wieder in die Substanz zurück. Die Hegel'sche Philosophie und Theologie ist bei der zweiten Person des Trinitätsbegriffes, bei der ewigen Menschwerdung, dem idealen Christus stehen geblieben und noch nicht zum wahrhaft Dritten, zur vollendeten Offenbarung Gottes, zum Geist vorgedrungen. Denn auch das absolute

Selbstbewußtsein der Menschheit ist immer nur die gegenwärtige Wirklichkeit des Christus in der Gemeinde, in der Menschheit, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, nicht dieser selbst. Dieser wäre vielmehr die dem vollendeten Selbstbewußtsein immanente und zumal ewig über dasselbe transscendirende oder übergreifende ideelle Totalität, in welcher alle Realität nach ihrer endlichen Bestimmung vernichtet, der Idee oder dem Ferver nach aber erhalten und aufgehoben ist, und zwar nicht sowohl in sie zurückgegangen (gleichwie in die Fülle der Substanz), als vielmehr aus dem Subject-Object hervor- und über dieselbe ewig hinausgehend, so daß diese ideelle Totalität die einzig wahre Realität, das eigentlich Absolute ewig ist und bleibt und ihr zwar höchstes Sein, als ideelles Fürsichsein, aber kein Wissen*), weil überhaupt keine Subjectivität, sondern nur reine Freiheit zukommt, während das Wissen, die Subjectivität, die Persönlichkeit auf Seiten des Menschen fällt. Das Absolute in seiner wahrhaften Vollendung ist weder Substanz, noch Subject allein, sondern in beiden zugleich über beide hinausreichend, die reine Freiheit in beiden, das Transscendiren des Geistes über Substanz und Subject, über Vater und Sohn in der Trinität; nicht die Einheit von Subject und Object, sondern das Resultat der vollendeten Persönlichkeit

*) Wie ganz ähnlich auch Scotus Erigena in der Schrift de divisione naturae, II. 28, sagt: Deus nescit se, quid est, quia non est quid. Vgl. überhaupt das ganze Cap. in der Ausgabe Münster 1838, S. 144—155.

und Subjectivität, welche selbst nur das unendliche Sollen, die ewige Vermittlung dieses Resultates sind.

Oder, wie Angelus Silesius, in seiner mystischen Tiefe, vom Absoluten sagt *):

„Ihm ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen;
„Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen,"

d. h. nämlich: wie er das meinige gehegt hat, in mir zu meinem Wissen seiner gelangt ist und dadurch mein Wesen, das absolute Selbstbewußtsein, hervorgebracht hat, das Prinzip desselben ist; so helfe ich durch dieses mein absolutes Selbstbewußtsein oder Wissen seiner ihm sein, über dieses Sichwissen oder Gottwissen im Menschen hinausgehendes, transscendirendes Wesen hegen. Die wahrhafte Transscendenz des Ewigen ist keine Rückkehr, sondern ein Vorwärtsstreben, ein Drittes, welches wesentlich Resultat ist und keineswegs mit dem Ersten, dem Prinzip und Ansich zusammenfällt; denn es ist ja mittlerweile durch die Vermittlung im absoluten Selbstbewußtsein — als deren Prinzip und treibende Kraft — hindurchgegangen; als Pneuma ewig über dem Wechsel schwebend ist Gott, der immer einen Vorsprung voraus hat im unendlichen Wechsel des absoluten Selbstbewußtseins.

Dieser Begriff Gottes ist nun — um wieder auf die Religionsphilosophie zu kommen — als der allen Religionen gemeinsame Inhalt, den die religiöse Vorstellung auf

*) Ein Spruch, der von Michelet (die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes S. 91) ganz anders, aber gewiß nicht im Sinne seines Urhebers gedeutet wird.

mannichfache und eigenthümliche Weisen zur Anschauung bringt, in seinen Momenten auseinander zu legen und für sich zu betrachten.

Zunächst setzt das religiöse Bewußtsein aller Völker Gott als den Anfang oder das Prius der Welt, stellt sich das Werden der Welt aus Gott vor und schaut sein Dasein im Universum und im Menschen, als das Leben des schaffenden Naturgeistes an. Das Dasein Gottes in der Welt ist darum der nächste Inhalt für das religiöse Bewußtsein.

Eine höhere Stufe nimmt Gott im Selbstbewußtsein des Menschen, als der Epiphanie der ewigen Persönlichkeit, ein, und diese bildet darum mit ihren Elementen, als Einheit, Persönlichkeit und Liebe, den weiteren Inhalt der Religion.

Aber weder im Universum, noch im absoluten Subject, der Menschheit, allein und noch viel weniger als besondere, über und außerhalb der Welt für sich vorgestellte Einzelheit ist Gott der wahrhafte, sondern erst indem er in Allem das Eine und doch über Alles hinaus ist, als ideelle Totalität und Resultat der Welt alles Endliche hinter, unter und in sich hat und in der universellen sittlichen Gemeinde, dem Gottesreich der sittlichen Freiheit, sich vollendet — erst auf diesem Punkte ist er die absolute Freiheit und Realität, die den vollendeten Begriff Gottes ausmacht.

Diese Entwicklung hätte im Abschnitt vom religiösen Verhältniß den Inhalt des zweiten Kapitels auszumachen, als der lebendige, ewige Inhalt der Religion.

Indem nun das menschliche Bewußtsein diesen seinen göttlichen Inhalt zu erfassen, für sich zu haben und festzuhalten strebt, erscheint auf jeder Stufe der Entwicklung des werdenden Bewußtseins für dasselbe Gott ganz und wirklich, in jeder Religionsform ist das Bewußtsein wirklich in Gott, nur allein durch ihn und in ihm ist es wirkliches Bewußtsein. Gott selbst fällt nicht in den Prozeß dieser Entwicklung, so daß der Entwicklungsprozeß des menschlichen Bewußtseins die Entwicklung Gottes zugleich wäre, und er den Schmerz der Entzweiung selbst durchzumachen hätte, um wieder zur unendlichen Versöhnung zu gelangen; sondern die Entwicklung ist nur auf Seiten des menschlichen Bewußtseins, während Gott immer und überall die reine, in sich vollendete Freiheit bleibt. Das menschliche Bewußtsein, im Fortgange seines geschichtlichen Werdens, ringt sich nur allmählich zu ihm hinauf, es strebt zu Gott zu kommen, den es jedoch nicht wahrhaft im Bewußtsein selbst erreicht, sondern nur im absoluten Hinausgehen über sich, indem es den Act des Selbstbewußtseins vom Act der reinen göttlichen Freiheit, der für das Bewußtsein immer jenseits ist, trennt.

Auf allen Stufen der religiösen Entwicklung aber erfaßt das Bewußtsein seinen göttlichen Inhalt in eben denselben Formen, welche als die allgemeinen und nothwendigen Entwicklungsformen des endlichen Geistes überhaupt gelten müssen. Von unmittelbarer Einheit und Versöhnung in sich geht es aus, schreitet durch die Entzweiung hindurch zur selbsterrungenen Wiederversöhnung der getrennten Elemente. Auf allen Stufen wiederholt sich derselbe Gang.

In dem weltgeschichtlichen Entwicklungsgang der Religion sucht sich zuerst das unmündige Bewußtsein der Völker seinen Inhalt, die göttliche Idee, in der sinnlich-bildlichen Hülle des Symbols gegenständlich zu machen, bringt sich seine Voraussetzungen und seine Vergangenheit im Mythus zur Anschauung und strebt endlich, über seine unmittelbar gegenwärtige Gestalt hinausgehend, seinen unendlichen künftigen Inhalt als ahnender und weissagender Geist zu erfassen, oder geht mit eintretender Skepsis seiner eignen Auflösung entgegen. Mit der Offenbarung des Absoluten im Bewußtsein hat der Geist seinen unendlichen Inhalt auch erst als jenseitigen im transscendenten Gottesbewußtsein, dann als diesseitigen und im Gemüthe gegenwärtigen, im immanenten oder mystischen Gottesbewußtsein, und endlich als ebensowohl angeschauten als frei geschaffenen, im speculativen Gottesbewußtsein, gegenwärtig, welches wesentlich Anschauung ist.

Dies bildet den Inhalt des dritten Kapitels im Abschnitt vom religiösen Verhältniß, womit die speculative Betrachtung desselben geschlossen ist, so daß nun der Uebergang zur Erscheinung der Religion im Cultus und in der Sittlichkeit gemacht wird.

Daß nun aber Hegel die so eben angedeuteten objectiven Momente und gleichsam Ablagerungen des religiösen Geistes in seiner weltgeschichtlichen Entwicklung gar keiner Berücksichtigung und Darstellung werth geachtet und somit die Phänomenologie des eigentlichen religiösen Bewußtseins ganz übergangen hat, davon muß der

Grund theils in der schiefen Anlage und Gliederung des ganzen Abschnitts vom religiösen Verhältnisse, hauptsächlich aber in seiner ganzen, verkehrten Ansicht von der Religion und ihrer objectiven Entwicklung überhaupt und in seiner Geringschätzung des Individuellen insbesondere gesucht werden. Jedenfalls aber ist dies ein sehr wesentlicher Mangel der Hegel'schen Religionsphilosophie, diese Entwicklung des concreten Bewußtseins der Menschheit in allgemeinen Zügen nicht vorgeführt zu haben, und er ist damit in den entgegengesetzten Fehler verfallen, als den er der neueren Theologie vorwirft (I., 98), daß sie mehr von der Religion als von Gott gehandelt habe. Hegel nimmt die Religion und ihre Entwicklung als identisch mit der Entwicklung Gottes.

§. 6.

Der Cultus.

War im zweiten Abschnitt die theoretische Seite der Religion Gegenstand der Betrachtung gewesen, so soll nun im dritten (I., 204—251) auch die praktische Seite betrachtet werden und dies sei die Erscheinung des Cultus oder die Thätigkeit des Subjects zur Aufhebung der Entzweiung. Und zwar habe der Cultus auch wieder seine theoretische Seite in der allgemeinen Form des Glaubens, dann wird die Bestimmtheit und die besonderen Formen des Cultus durchgenommen und endlich das Verhältniß der Religion zum Staat, als der Wirklichkeit der Sittlichkeit, betrachtet.

Die Gliederung des Abschnittes vom Cultus stimmt mit den in der allgemeinen Eintheilung (I., 66—82) dargelegten

Momenten durchaus nicht überein und die von Hegel befolgte Eintheilung ist nichts weniger, als die aus der Triplicität des Begriffs und der nothwendigen Selbstbewegung des Inhalts geflossen wäre. Insbesondere steht der letzte Theil des Abschnittes, der das Verhältniß der Religion und des Staats behandelt, mit den andern beiden in keinem innern und nothwendigen Zusammenhang, da dieses Verhältniß in keinem Falle eine Seite des Cultus, als solchen, ausmacht. Eher hätte sich an die beiden ersten Kapitel vom Glauben und den Formen des Cultus drittens die Wirklichkeit des Cultus oder die Organisation des religiösen Dienstes auf eine passende Weise angeschlossen. Eine sachgemäßere Eintheilung, in welcher zugleich vorläufig die bei der Hegel'schen Darstellung fehlenden Momente angedeutet liegen, wäre wohl die gewesen:

I. Die allgemeine Grundlage und die Voraussetzungen des Cultus, und zwar
   a. der Begriff des Cultus;
   b. die Bedeutung der Auctorität und des Positiven für den Cultus;
   c. das Mittlerthum und der religiöse Glaube.

II. Die besonderen Elemente im Cultus, als:
   a. das Priesterthum;
   b. die Kunst im Cultus;
   c. das sittliche Element im Cultus.

III. Die äußere Organisation des Cultus, und zwar
   a. in der Andacht;
   b. im Opfer und
   c. in der Festfeier, mit den Mysterien.

Daß Hegel übrigens in die Darstellung der praktischen Seite der Religion das Verhältniß derselben zum Staat mit hereingezogen hat, ist keineswegs so unwesentlich und ungehörig, als es von Zeller (Hall. Jahrb. 1841. K. 51. S. 202) angesehen wird, sondern beruht auf Hegels sehr richtigem instinktivem Tact, der sich nur in diesem Falle nicht zur Klarheit und Anschaulichkeit einer strengen Disposition herausgearbeitet hatte. Sofern nämlich der sittliche Geist allerdings mit der Religion im innigsten Zusammenhang steht, nur die praktische Energie des religiösen Geistes ist, von Hegel aber der Staat als die Wirklichkeit der Sittlichkeit gefaßt wird, konnte er ein bestimmtes Verhältniß zwischen Religion und Staat festhalten und das Leben im Staate gewissermaßen als die praktische Vollendung des religiösen Lebens hinstellen.

Uebrigens tritt der Abschnitt vom Cultus zur theoretischen Seite der Religion insofern in eine schiefe, gewissermaßen heterogene Stellung, als das Wesentliche des Cultus, wie er im Glauben und im Opfer erscheint, auf der Hingabe des Endlichen beruht, das Moment dieser Hingabe aber in der Bestimmung des religiösen Verhältnisses bei Hegel nicht vorkommt, weil von ihm die Religion nicht als Anschauung, die wesentlich Hingabe ist, gefaßt wird. So aber wird gerade der Punkt, von wo aus das Streben des Cultus eigentlich ausgeht und anhebt, seine Wurzel, die Anschauung des Göttlichen, nicht hervorgehoben.

In der Eintheilung hatte Hegel auf die vorausgesetzte Einheit als ein Moment im Cultus hingewiesen (I., 70), ohne später bei der Abhandlung selbst darauf

zurückzukommen. Die Disposition der Abhandlung scheint freilich darauf hinzudeuten, daß er den Glauben als diese vorausgesetzte Einheit genommen habe; wir werden aber sehen, daß der Glaube keineswegs als dieses Moment der vorausgesetzten Einheit gelten kann, da derselbe wesentlich auf der Entzweiung beruht, die im Glauben nur obenhin verdeckt und nur oberflächlich versöhnt erscheint.

Ebenso muß es als ein Irrthum Hegels erscheinen, wenn er (I., 223—240) die Bestimmtheit des Cultus in den heidnischen Religionen als ein Versöhntsein von Haus aus, als noch unmittelbare, natürliche Einheit mit seinem Gegenstande faßt, als welche der Versöhnung noch nicht bedürfe, weßhalb dann der Cultus vom sonstigen Weltleben gar nicht unterschieden, vielmehr das zeitliche Leben der Bedürftigkeit selbst Cultus sei. (I., 225 ff.) Dies ist falsch und von Hegel offenbar mehr dem Schema seines Begriffs zu lieb so bestimmt, als dem wirklichen Leben abgelauscht. Die Voraussetzung jedes Cultus ist nothwendig die Entzweiung des Bewußtseins, die Trennung der subjectiven Seite des Bewußtseins von seinem Gegenstande. Ob diese Trennung und Entzweiung freilich dem Individuum zum Bewußtsein gekommen ist, oder nicht, dies ist etwas Anderes, was aber hier gar nicht in Betracht kommt. Ein unbestimmter Drang der Bedürftigkeit und Leere, des Verlangens nach Erfüllung und Versöhnung im Innern treibt auch den rohesten Heiden unruhig umher, der Schmerz der Entzweiung offenbart sich bei ihm als eine wüste Unruhe, eine düstere Angst, die er durch das Opfer los zu werden sucht. Wäre dies nicht, so würde

gar kein Grund vorhanden sein, warum dann überhaupt in diesen heidnischen Religionen, von denen die obige Behauptung Hegels gelten soll, Cultus vorhanden wäre, der doch die wirkliche, d. i. durch die That des Individuums vollbrachte Aufhebung der Entzweiung ist.

Das Andere aber, was Hegel dabei hervorgehoben hat, daß das zeitliche und weltliche Leben selbst, in dem gemeinten Falle, als Cultus erscheine, dies ist die sittliche Seite im Cultus und bildet eben bei solchen Völkern den Uebergang zur realen Wirklichkeit des religiösen Geistes im Leben überhaupt. Wird da das Thun des gewöhnlichen Lebens in Bezug auf das Religiöse gesetzt, so gilt es damit ganz mit allem Recht als substantielles Thun, denn auch die Endlichkeit ist ein Moment des Geistes, und das Unangemessene hierbei liegt einzig auf der Seite der mangelhaften Form; in Wahrheit aber ist es ganz dasselbe Verhältniß, wie überhaupt die Verwirklichung des religiös-sittlichen Volksgeistes das Leben im Staate ist. Dort erscheint es als religiöses Gebot, im wahrhaften Staat als Gesetz des Ganzen, als Bethätigung des allgemeinen Staatswillens; die Sache ist dieselbe. Nur ist dort das Leben noch nicht aus der Einheit von Kirche und Staat herausgetreten, und gelten bürgerliche und Staatsgesetze noch als identisch mit religiösen Gesetzen, und daher kommt das Ceremoniöse in den gottesdienstlichen und alltäglichen Handlungen. Ebenso wären wohl die religiösen Arbeiten, Bauten und dergl., von Hegel richtiger unter dem Gesichtspunkte des Sittlichen im Cultus betrachtet worden, sofern dieselben doch als etwas Verdienstliches gelten sollen.

Ein Hauptpunkt ist aber im Allgemeinen in Betreff des Abschnittes vom Cultus noch hervorzuheben. Der ganze Uebergang aus dem theoretischen Verhältniß der Religion in den Cultus, als das praktische, ist nämlich bei Hegel ein offenbarer Sprung. Das fehlende Vermittlungsglied wäre die Kunstanschauung gewesen, die aber von Hegel unter den Formen des religiösen Bewußtseins, also unter den Formen des Werdens der Religion, aufgeführt und zwischen das Gefühl und die Vorstellung in die Mitte gestellt wird, anstatt daß sie als die Vollendung der religiösen Vorstellung gefaßt und in den Abschnitt von der äußern Erscheinung der Religion gestellt worden wäre. Gehört die Kunst, als freies Product des Geistes, als durch freie Thätigkeit hervorgebrachte sinnliche Anschauung, (I, 134) nicht hiermit nothwendig auf die praktische Seite der Religion, dem Cultus zur Seite?

Uebrigens sind auch die (I, 135 ff.) von Hegel gemachten Bemerkungen über Kunst und Künstler so abstrakter und unbestimmter Natur und berühren so wenig das innere Verhältniß und die wesentliche Stellung der Kunst zur Religion und zum Cultus, daß dieser Abschnitt von der Kunstanschauung recht wie ein verlornes Schaf dasteht und nicht das günstigste Zeugniß ablegt für das Gelungensein der Aufgabe, der methodischen Bewegung des Inhalts zu folgen. Nur mit Gewalt und durch weithergeholte Kategorien vermag Hegel einen, auch nur ganz abstrakten, Fortschritt in seine Entwicklung zu bringen. Auch ist das Verhältniß der Anschauung zur Vorstellung, wenn solche unterschieden und nicht (wie in der

ersten Ausgabe der Religionsphilosophie geschehen) als ungefähr gleichbedeutend genommen werden sollen, der Natur der Sache nach gerade das umgekehrte. Nicht in der Anschauung fällt der Gegenstand und das Bewußtsein auseinander (in der geistigen, insbesondere der religiösen nämlich), sondern in der Vorstellung liegt diese Entzweiung, während die Anschauung die Totalität und Einheit der in der Vorstellung auseinanderfallenden Momente enthält. Bedarf aber das anschauende Subject des sinnlich angeschauten Gegenstandes, des Kunstwerks (I., 137 wird dies zugegeben — ist aber die wahre Anschauung des Kunstwerks und jedes Kunstwerks eine sinnliche? —!), so erhält ja eben damit die Kunstanschauung die Bedeutung der Vermittlung für die theoretische Vollendung des religiösen Prozesses oder die Versöhnung des Bewußtseins, und damit wird ihr von selbst ihre Stelle vor dem Cultus, als Voraussetzung desselben, angewiesen. Hegel gibt der Kunst zur Religion überhaupt nicht die richtige Stelle, indem er die Religion als die Wahrheit der Kunst faßt. In dem Sinne freilich, in welchem er hier einseitig die Religion nimmt, nämlich als absolutes Selbstbewußtsein oder als absolutes Wissen, hätte er Recht, denn da fällt die Religion mit der Philosophie zusammen; in Wahrheit aber vollendet sich die Religion nothwendig in der Kunst einerseits und in der Philosophie andrerseits, so daß die Kunst zwischen beiden in der Mitte steht.

Der ganze dritte Abschnitt, den Hegel „Vom Cultus" überschrieben hat, hätte der Natur der Sache nach richtiger als die concrete Erscheinung der Religion bezeich-

net und in der Weise gegliedert werden sollen, daß zuerst die Kunstanschauung betrachtet und mit derselben der Uebergang aus dem religiösen Verhältniß, insbesondere der absoluten Anschauung zum Cultus vermittelt worden wäre, bei welchem dann wieder das Wesen, die Elemente und die Wirklichkeit desselben die Eintheilungsmomente abgegeben hätten, bis endlich drittens, anstatt das Verhältniß der Religion zum Staat zum Thema des dritten Kapitels zu machen, dasselbe lieber von der Sittlichkeit überschrieben worden wäre, als welche (wie auch von Hegel I., 240 angegeben wird) die eigentliche Vermittlung zwischen der Religion und dem Staate bildet.

Dann wäre, wenn namentlich die Religion überhaupt als Anschauung gefaßt würde, als in welcher die Einheit von Gefühl und Vorstellung gesetzt, d. h. beide erhalten und aufgehoben sind, die Deduktion des Inhalts und der Uebergang etwa in folgenden Momenten enthalten.

Zur wahrhaften Anschauung des Göttlichen gehört auf der einen Seite die unendliche Hingabe an das Universum, auf der andern Seite das unendliche Hinaussein über dasselbe, das Bewußtsein der Nothwendigkeit und der Freiheit in Einem zumal. Dieser unendliche Wechsel, der sich durch die Kraft des Gemüths immer wieder aufhebt, entsteht und wieder verschwindet, ist dem Geiste unerträglich; denn dieser strebt die Freiheit festzuhalten, und es drängt ihn, seine Freiheit sich auch äußerlich gegenständlich zu machen, um ihrer dadurch gewisser zu werden. Indem also der Geist in der Bewältigung der Naturnothwendigkeit und in der Durchdringung derselben mit seiner Freiheit die

schaffende Freiheitslust des Ich in der Wirklichkeit zu bethätigen sucht, entsteht die Kunst, die also aus dem unendlichen Freiheitstrieb des Geistes hervorgeht. „Die wahre Kunst schafft nur in der Kraft, welche über alles Dasein hinaus ist, ein neues Dasein der Freiheit für die Anschauung." In der Kunst bringt sich die lebens- und empfindungsvolle Anschauung des Göttlichen zur äußeren, sinnlich erscheinenden Darstellung, in welcher sich also das Innere, das Mysterium der Religion offenbart, gegenständlich macht und dadurch vollendet. Drei Elemente sind in der Darstellung des Göttlichen durch die Kunst zu unterscheiden: das im Künstlergeiste angeschaute Ideal, welches dann in die äußere Erscheinung — im Kunstwerk — hinausgeworfen wird und aus dieser endlich im anschauenden und genießenden Publikum sich wieder reflektirt und abspiegelt, so daß also aus der Anschauung des Kunstwerks die innere Anschauung des Göttlichen hervorgeht.

Immer aber bleibt hier die Erscheinung des Göttlichen nur ein vorübergehender und verschwindender Moment; beim Künstler einerseits als der unmittelbare begeisterte Act der Befreiung von der Endlichkeit und der Versöhnung des Zwiespalts; ebenso auch ist im Kunstwerk selbst nur diesem Augenblick eben Dauer verliehen, und beim Publikum endlich ist der Eindruck als solcher auch nur zunächst unmittelbarer und vorübergehender Art, und es bedarf, um denselben festzuhalten, ihm beständige Dauer zu geben und ihn mit der individuellen Existenz zu bleibender Gegenwart zu vermitteln, anderer Thätigkeiten und wirksamer Kräfte von Seiten des Individuums, nämlich der wiederholten An-

näherung des Individuums zum Göttlichen, der thätigen Theilnahme desselben für die wahrhafte und permanente Aneignung des Göttlichen. Dies geschieht durch den Cultus, der wesentlich diese Bedeutung und den Zweck der Vermittlung des göttlichen Inhaltes mit dem Individuum hat.

Die im Kunstwerk angeschaute und empfundene göttliche Schönheit ist das eigene Leben des Geistes; darum läßt es ihn nicht ruhen und rasten, treibt ihn die Schranke und den im Gemüthe noch vorhandenen Widerstreit zu überwinden und die vom Ich gesuchte Einigung mit dem Göttlichen, die Versöhnung mit dem Ideal wirklich zu erreichen. So entwickelt sich mit der Anschauung des Göttlichen im Kunstwerke auch der Cultus; der Künstler sowohl, sofern er das in seinem Geiste zur concreten Gestalt des Ideals ausgebildete Göttliche in seinem Werke sich verkörpern läßt, als auch das Kunstwerk selbst, sofern es der Ausdruck des Ideals ist, sind beide Mittler für die bedürftigen Individuen. Ebenso ist das Bild einer vollendeten Persönlichkeit als ein Kunstwerk, ein Abbild der idealen Persönlichkeit zu betrachten, das in ähnlicher Weise, wie das eigentliche Kunstprodukt auf den Anschauenden wirkt; und so wird das vollendete Menschenbild, die religiös-sittliche Persönlichkeit in ihrer Vollendung, für die strebende und bedürftige Menschheit ein Mittler, zu welchem sich das Gemüth in gläubiger Verehrung erhebt und in jenem sein höheres Selbst, seinen Ferver anschaut und liebt. Das Mittlerthum ist somit der Mittelpunkt des ganzen Cultus; es wird im Priester und Lehrer repräsentirt und ver-

gegenwärtigt für die religiöse Gemeinde, die dadurch den Eindruck der Erbauung gewinnt, der im Gemüthe vollzogenen Versöhnung und Einigung mit dem Göttlichen.

Aus dieser durch den Cultus erzielten Harmonie des Göttlichen im menschlichen Bewußtsein tritt die Sittlichkeit hervor. Denn die Erscheinung des Göttlichen im Gemüthe muß Dauer und wirkliches Dasein im Leben gewinnen, sich in's Leben einbilden, dasselbe mit seinen verschiedenen Verhältnissen thatkräftig durchdringen und nach dem Ideal gestalten. Aus dem religiös gestimmten Individuum muß ein sittliches, aus der religiös versöhnten Gemeinde eine sittliche werden, und erst diese äußere Wirklichkeit der Idee in der Sittlichkeit ist die wahre Vollendung, das Ziel der Religion; hier erst hat das Individuum seine Versöhnung mit seinem Gotte und seinen Frieden als seine eigene That. Und zwar geht die Verwirklichung des sittlichen Geistes zunächst vor sich in der Familie, als natürliche Wirklichkeit des sittlichen Geistes, als unmittelbare Erscheinung desselben; dann geht sie durch die Entzweiung in den Besonderinteressen der bürgerlichen Gesellschaft zur sittlichen Allgemeinheit im Staat, zur wirklichen, objectiven Freiheit über, die sich als die vollendete Erscheinung der Religion erweist und Kunst und Cultus als aufgehobene Momente fortwährend in sich trägt und hegt.

§. 7.

Der Glaube.

Eine sonderbare und widersprechende Stellung gibt Hegel dem Glauben. Einmal nämlich setzt er ihn in

den Abschnitt vom Cultus; der Glaube (sagt er I., 206) gehört dem praktischen Verhältniß, seiner subjectiven Seite nach, an. Außerdem aber erscheint der Glaube vorher, auf der theoretischen Seite, dem religiösen Verhältniß angehörig (I., 112 ff.) und wird hier mit der Form des unmittelbaren Gefühls oder der unmittelbaren Gewißheit von Gott identificirt. Die Art, wie Hegel den Glauben bestimmt, ist so beschaffen, daß derselbe in der That auch nichts anders ist, als das unmittelbare Zeugniß des Geistes vom absoluten Geist, mit andern Worten also eben das unbestimmte religiöse Gefühl. Dann aber gehörte der Glaube gar nicht in die Sphäre des Cultus und kann nicht als ein wesentlich praktisches Verhältniß des religiös bestimmten Subjects zu seinem Gegenstande betrachtet werden, wie Hegel thut. Hegel weist zwar (I., 207) ausdrücklich die Folgerung zurück, als ob die von ihm gegebene Bestimmung des Glaubens, als der substantiellen Einigung des absoluten Inhalts mit dem Wissen, mit der Vorstellung des unmittelbaren Wissens identisch wäre. Der Unterschied sei vielmehr der, daß bei dem unmittelbaren Wissen beschränkter Weise verharrt werde, und das Subject sein endliches Fürsichsein, die Unmittelbarkeit des Wissens nicht aufgebe, während dagegen in der glaubensvollen Andacht das Subject sich vergesse, mit seinem Gegenstand erfülle und sich in seiner Partikularität nicht erhalte, sondern die Unmittelbarkeit aufhebe.

Abgesehen jedoch von der Geringschätzung des Unmittelbaren und der ohne Weiteres ausgesprochenen Identität desselben mit der schlechten Endlichkeit und Partikularität, sieht man nicht recht ein, mit welchem Recht von Hegel

ein solcher Unterschied aufgestellt worden, der so wenig von der Natur der Sache, von dem Verhältniß selbst bestimmt und vorgezeichnet ist, daß es ebensogut auch anders und umgekehrt sein könnte, die Unterscheidung also eine ganz willkürliche ist. Die darauffolgende Excursion über den Vorwurf des Pantheismus, die gar nicht in diesen Zusammenhang gehört, macht nichts deutlicher und beseitigt diese Anstände nicht im Mindesten. Trägt aber der Glaube — wie Hegel zugibt — den Keim und die Nothwendigkeit der Vermittlung zum speculativen Wissen in sich und soll zur Versöhnung fortschreiten, so wird dann mit vollem Recht eingewandt werden müssen, ob denn dasselbe nicht auch die Bestimmung des unmittelbaren Wissens oder des religiösen Gefühls ist, durch die Reflexion hindurch zum speculativen Wissen hindurchgeführt zu werden. Und behauptet nicht Hegel selbst (I., 124), daß es kein Gefühl gibt, das nicht in sich den Uebergang zur Reflexion enthielte?

In Wahrheit aber besteht der wesentliche Unterschied zwischen Glauben und blos unmittelbarem Wissen oder Gefühl darin, einerseits daß jener praktischer Natur, dieses rein theoretischer Art ist, dann aber daß der Glaube seinen Unterschied an einer wirklichen, gegenständlichen Persönlichkeit hat, an der er wesentlich festhält. Glaube ist mehr und höher als das Gefühl, weil in jenem das Moment der Vorstellung enthalten ist, und die beiden Elemente, Gott und menschliches Bewußtsein, im Glauben ausdrücklich auseinander treten; zugleich ist freilich auch das Gefühl Moment des Glaubens, nämlich das Zusammenschließen des Bewußtseins mit seinem Gegen-

stande; mit einem Worte: der Glaube ist wesentlich Einheit von Gefühl und Vorstellung, er ist Anschauung.

Was Hegel über den Glauben vorgebracht hat, ist kaum nur das Allerallgemeinste und Abstrakteste und berührt die individuellste Bestimmtheit, den wahren Kern des Glaubens sehr wenig.

Hegel hat dem Glauben die Form der Vermittlung gegeben, die aber bei ihm nur eine theoretische, dialektische bleibt und übrigens auch nur obenhin angedeutet wird, ohne in ihrer concreten Verwirklichung dargelegt zu werden. Damit aber hätte Hegel nothwendig darauf geführt werden müssen, die wesentlichen Elemente des Glaubens, sein Werden und seine Vollendung bestimmt hervortreten zu lassen und namentlich eine der wichtigsten Seiten im Cultus, das Prinzip nämlich, worauf der Glaube eigentlich in seinem Grunde beruht, die Bedeutung der Individualität für den Cultus nicht so gänzlich zu übergehen, als es auffallender Weise geschehen ist. Die dem Glauben wesentliche Vermittlung ist nämlich wesentlich praktischer Natur und hat ihren Halt und Mittelpunkt im Mittlerthum, welches seinerseits wieder von der Bedeutung der Auctorität und des Positiven im Cultus ausgeht. Soll überhaupt die Wahrheit des Cultus vollständig begriffen werden, so muß eben die Individualität und das Gesellige als seine Grundlage betrachtet werden; dies hat sich aber Hegel von vorn herein dadurch abgeschnitten, daß er den Cultus auch zunächst wieder, gleichwie das religiöse Verhältniß, nur von der theoretischen Seite gefaßt und von diesem Stand-

punkte aus den Glauben zu begreifen gesucht hat. Sofern es die ihrer Natur nach praktische Bestimmung des Cultus ist, dahin zu wirken, daß das zunächst nur theoretischer Weise, nur an sich mit Gott zusammengeschlossene, in Gott ursprünglich eins seiende, versöhnte Bewußtsein im Subject und dessen ganzem Behaben auch wirklich zum Genusse dieser Einheit erhoben werde, daß also die religiöse Anschauung der Versöhnung wirklich zu einem andauernden Zustand des Subjects erhoben und ins religiöse und sittliche Leben übergesetzt werde; treten dabei hauptsächlich drei Momente als der Anfang und die Grundlage, als die Mitte und Vermittlung und endlich als das Ende und die Wirklichkeit des Cultus hervor.

Den Anfang nämlich, das Prinzip und den eigentlichen Ausgangspunkt des Cultus bildet die in einem bestimmten Individuum schon vorhandene, wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in einer concreten Persönlichkeit angeschaute Versöhnung des Bewußtseins. Das Zweite ist dann die praktische Vermittlung dieser Einheit für die der Einigung noch bedürftigen Individuen, für diejenigen, welche wohl an sich, theoretisch in Gott eins sind, ohne aber schon zum wirklichen Genusse der Versöhnung erhoben zu sein. Und endlich drittens kommt es darauf an, durch die Organisation des Cultus die momentan erzielte Einigung mit Gott nun auch in alle Verhältnisse des Weltlebens auszubreiten und die religiöse Gemeinde zur sittlichen zu verklären. Die Theilnahme der Individuen am Cultus ist sonach entweder noch unmittelbares Versöhntsein mit Gott, oder als

Streben nach Aufhebung der im Bewußtsein empfundenen Entzweiung, oder endlich die wirklich gewordene Versöhnung selbst in der concreten Vollendung der religiössittlichen Persönlichkeit. Auf der religiösen Geselligkeit ruht darum der ganze Cultus; aus derselben kehrt das bedürftige Individuum, über die endliche Partikularität und Eitelkeit des beschränkten Ich hinausgehoben und durch die Anschauung seines wahren, idealen Selbst gekräftigt, neugeweiht ins äußere Leben zurück. Jene höheren Individuen aber, in welchen die Persönlichkeit sich bereits vollendet hat, ziehen die Menge stets von neuem in ihren magischen Kreis, um ihnen den seligen Genuß der Einigung mit Gott und der Verklärung des Lebens immer wieder zu vermitteln.

Dies ist die hohe Bedeutung des Mittlerthums in der Religion, auf welches sich einerseits das ganze Verhältniß des Glaubens und andrerseits die Wahrheit des Priesterthums gründet.

In jenen Individuen nämlich, welche sich innerhalb einer religiösen Gemeinschaft als vollendete Persönlichkeit darstellen, gelangt die Gesammtheit zum Bewußtsein ihrer selbst und findet in dem, was jene Mittler-Individuen oder religiöse Genien aussprechen und vollbringen, den concentrirten Ausdruck des allgemeinen religiösen Bewußtseins Aller, den bestimmt ausgeprägten religiösen Volksgeist, die substantielle Grundlage einer bestimmten Religionsstufe und jedes einzelnen ihr angehörigen Bewußtseins. Und dies macht (wie Hegel I., 217 richtig bemerkt) den von der geschichtlichen Entwicklung und dem individuellen Volksgeist

gegebenen absoluten Glaubensgrund, das Positive der Religion, das Wesen der Auctorität in ihr aus. Hier auch ist es, wo die Stiftung einer positiven Religion und das Wesen der Inspiration und Theopneustie zu begreifen steht. Die genetische Entwicklung dieses Verhältnisses in seinen besonderen Momenten hat Hegel versäumt.

Wie außerdem auf dieser allgemeinen, substantiellen Grundlage sich das Priesterthum aufbaut, und wie durch dasselbe die Vermittlung des Einzelnen mit dem Ganzen, innerhalb der religiösen Gemeinschaft, vor sich geht, dürfte nicht so kurz und obenhin mit ein Paar Worten, wie es bei Hegel geschehen ist (I., 218), abgefertigt werden.

Die Wahrheit der Idee des Priesterthums auch nach seiner hierarchischen Seite, sowie das Verhältniß der s. g. Geheimlehre und esoterischen Priesterweisheit zum Volksglauben hat bei Hegel keine Berücksichtigung erhalten. Ebenso wäre, sofern mit der Stellung des Priesterthums auch die Erkenntniß und Auslegung des Glaubensinhalts verbunden und die Wissenschaft des Glaubens, als die Wissenschaft der Religion, das Eigenthum und Geschäft der Priester ist und somit einen integrirenden Theil des Cultus ausmacht, eine Darstellung der Lehre in ihren objectiven Entwicklungsformen, zuerst als unmittelbare Lehre und prophetisches Wort oder in der Form des positiven Gebots, dann als Reflexion über die positive Wahrheit und endlich in der vollkommnen, alle diese Momente in sich vereinigenden Lehrweise, um so mehr an ihrem Ort gewesen, als eben in dieser fortlaufenden Vermittlung des Positiven mit dem Bewußtsein der Einzelnen in der religiösen Gemeinde ein wesentliches Moment des Cultus und seiner praktischen Bestimmung enthalten ist. Daß dieses versäumt worden ist, erklärt sich ebenfalls aus dem Mangel des Concreten bei Hegel.

Sofern der Glaube, als innere Thätigkeit des Individuums, zu seiner Ergänzung und um die wahrhafte Versöhnung hervorzubringen, eines andern Gegenstandes bedarf, worin der Glaube seinen Halt findet, und an welchem er, als an seinem festen Lebensgrunde festhält, diesem seinem Gegenstande gegenüber aber und für sich betrachtet, außerhalb jenem Gegenstande stehend, als ein Verhältniß reiner Leere, Bedürftigkeit und Nichtigkeit erscheint, das sich nur durch Erfüllung mit jenem Gegenstande aufheben kann; insofern gehört der Glaube noch wesentlich der Sphäre der Entzweiung an, so jedoch, daß die Entzweiung schon als der Ausgangspunkt der durch die Thätigkeit des Subjects im Cultus hervorzubringenden Versöhnung erscheint, im Glauben also das Prinzip und der Anfang der zu realisirenden Versöhnung, der erste Schritt des Uebergangs aus der Entzweiung in die Versöhnung enthalten ist. Darum ist der Glaube auch das erste Moment im Cultus, die erste nothwendige Bedingung zur Verwirklichung seines Zwecks. Selbst aber ist der Glaube die wirkliche und wahrhafte Versöhnung des Bewußtseins noch keineswegs, sondern nur eine oberflächlich vollzogene, eine solche, die auf hohlem Boden wandelt und unter sich den dunkeln Grund der Entzweiung hat, den schlafenden Riesen, der sich dehnt und reckt, ohne wahrhaft besiegt zu sein. Sobald daher in den endlich bestimmten Religionen

durch die erwachte Reflexion und Skepsis die Gestalt, unter welcher der Gegenstand des Glaubens dem gläubigen Bewußtsein erscheint, angefochten und für unangemessen und unwahr befunden wird, muß auch der Boden des Glaubens wanken und der Glaube selbst sich auflösen, die bestimmte Erscheinungsform des religiösen Bewußtseins verschwinden.

Was Hegel (I., 220) über den eintretenden Bruch zwischen Glauben und Denken angeführt, ist zwar im Allgemeinen richtig und gehört eben gerade hierher, näherhin aber ist es dort allzu unbestimmt und ohne alle concrete Entwicklung gehalten, nur so hingestellt, als daß damit der Wissenschaft Genüge geschehen wäre. Die zerfließende Unbestimmtheit bei Hegel hat darin ihren Grund, daß von ihm nicht aufgefaßt worden ist, wie es dem Glauben wesentlich ist, daß er seinen concreten Gegenstand an jener Mittlerpersönlichkeit hat und an diese eng sich anschließt. Nach Hegel ist die Wahrheit, das Allgemeine, das unbestimmte Göttliche das Object des Glaubens. Dies ist durchaus falsch; vielmehr ist in allen Religionsformen der Glaube an eine wirkliche, menschliche Persönlichkeit gebunden, in welcher das gläubige Bewußtsein im Gefühle eigner Leere, Bedürftigkeit oder Schuld sein eignes ideales Selbst findet, seine eigne beschränkte Persönlichkeit in ihrer objectiven Wahrheit verwirklicht sieht und sich zu diesem Gegenstande, als zum Mittelpunkt alles Strebens und Verlangens, erhebt. Nicht Gott, als das Allgemeine, Unendliche, Unerfaßbare, für

das Bewußtsein rein Jenseitige, kann Gegenstand des Glaubens sein, sondern nur in einer bestimmten concreten Gestalt, in welcher die ganze Fülle des religiösen Inhalts gegenwärtig angeschaut wird, kann sich das gläubige Bewußtsein sammeln, in jenem dagegen müßte es in leerem, bodenlosem Abgrunde zerfließen, ohne der ersehnten und erstrebten Befriedigung irgend theilhaftig zu werden. Nur an ein persönliches Wesen wird in der Religion geglaubt. Die Alten glaubten an ihre Götter und schauten in denselben die Wahrheit, den Fewer ihres eignen persönlichen Selbst in sinnlicher Weise an und hatten darin volle Befriedigung. Auch im Polytheismus ist der Glaube auf einer solchen einheitlichen göttlichen Persönlichkeit gegründet; und gerade hierin liegt die mystische Seite der Religion, daß sie aus der Zerstreuung der mythologischen Vorstellungen im Cultus wieder zur gläubigen Einheit mit Gott zurückkehrt. Aber auch diese Seite, das mystische Bewußtsein, das in den Mysterien und in der Festfeier seinen lebendigen und inhaltsvollen Mittelpunkt findet, ist von Hegel nicht beachtet worden.

So erscheint der Glaube auf allen Stufen des religiösen Bewußtseins, je nachdem darin die Einheit und Persönlichkeit Gottes mehr oder weniger vollendet ist, in verschiedener Gestalt. Auch über die Entwicklungsformen und Stufen des Glaubens ist Hegel mit der flüchtigen Bemerkung hinweggeeilt (I., 217), daß auf den verschiedenen Entwicklungsstufen des subjectiven oder besonderen Geistes sich auch der Glaube in bestimmter Weise modificirt

und daß, wie der subjective Geist beschaffen ist, so auch für ihn die objective Wahrheit ist. Die Selbstbewegung des Inhalts drängt aber nothwendig darauf hin, daß dieser allgemeine Kanon auch in der Fülle des besonderen Inhalts auseinandergelegt worden wäre. Der Glaube hat aber in seinem objectiven oder historischen Werden folgende Stufen zurückgelegt. Zuerst erscheint derselbe noch in unbestimmter Allgemeinheit, als Andacht, deren Object dem gläubigen Bewußtsein eine noch äußerliche Gegenständlichkeit und noch nicht die gegenständliche Verwirklichung des eignen individuellen Selbst ist, z. B. der Fetisch, das Idol. Dann wird der Glaube zum positiven Glauben an den Gott des Geschlechts, des Volks, der Väter oder Verstorbenen, und erscheint als Zuversicht, womit zugleich der Glaube an das Gesetz und die durch dessen Erfüllung zu erlangende Befriedigung sich verbindet, der Gehorsam gegen das Gesetz. Endlich gestaltet er sich bestimmt als Anschauung einer concreten göttlichen Persönlichkeit, z. B. Heroen, mythologische Götter, die leiden und sterben. Alle diese Gestalten sind im Glauben an den Gottmenschen oder die vollendete göttliche Persönlichkeit vereinigt.

Auch diese concrete Seite in der Erscheinung der Religion, die bestimmte Glaubensform, hat Hegel gänzlich vernachlässigt. Nach dieser Seite kann inzwischen die treffliche Entwicklung in der Schrift Conradi's, Selbstbewußtsein und Offenbarung, zur Ergänzung der Hegel'schen Darstellung dienen. Es verdient diese Schrift mit vollem Recht den Namen einer Phänomenologie des religiösen Bewußtseins.

§. 8.

Begriff der bestimmten Religion.

Die Art und Weise der Herleitung der bestimmten Religion aus dem Begriff der Religion überhaupt (I., 73—80 in der Einleitung und I., 255—257, in den einleitenden Bemerkungen zum II. Theil) ist von Hegel sehr ungenügend behandelt worden, und die betreffende Ausführung leidet ganz besonders an dem mehr getadelten abstrakten Formalismus des Begriffs. In der für den magern Inhalt etwas wohl breiten, umständlichen und an müßigen Wiederholungen reichen Exposition des allgemeinen Begriffs der bestimmten Religion geht Hegel davon aus, daß die Wissenschaft nach den Momenten des sich explicirenden Begriffs sich bewegen müsse, und daß darum der Begriff nothwendig zur Bestimmtheit fortgehen, zum Urtheil werden und daß in der Sphäre der Besonderheit, des endlichen Bewußtseins, die in den einfachen Begriff noch eingehüllten Bestimmungen oder Momente sich unterscheiden und selbstständig auseinandergelegt werden müßten. Dies sei denn erst die existirende und zwar bestimmt existirende Religion (I., 73), und in der Entfaltung dieser sich unterscheidenden Momente bestehe der Weg der Erziehung oder der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen, der Gang, wie die wahrhafte Religion entstehe. In diesen Stationen des Wegs, in diesen bestimmten Stufen des religiösen Bewußtseins sei die Religion selbst noch unvollkommen, noch endlich, nur eine historische, bestimmte Gestalt der Religion, noch nicht die offenbare Religion. Dies, meint

nun Hegel (I., 74), sei der Gang vom Abstrakten zum Concreten.

Freilich ist's der logische Gang vom Abstrakten zum Concreten, nicht aber der concrete und lebendige Gang der sich entwickelnden Idee, nicht die lebendige Bewegung der Sache, des Inhalts selbst und seiner individuellen Besonderung in der Geschichte. Ebensowenig ist damit die Nothwendigkeit der Vielheit der Religion, die Bedingungen ihrer Entstehung bestimmt, noch auch die Frage beantwortet, worin das Wesentliche der bestimmten Religionen überhaupt liegt, ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit zu suchen ist.

Die Nothwendigkeit der Vielheit der Religionen liegt aber in dem Wesen des Geistes überhaupt, daß derselbe der Momente seines Inhaltes nur unter der Bedingung des zeitlichen Werdens, allmählich, inne wird und dieselben nur nach einander besonders auseinanderlegt, ehe er sie im Unendlichen zusammenfaßt und sich ihrer als lebendiger Totalität bewußt wird. Weil der unendliche Geist im Menschen als endlicher Geist ist, erscheint er nothwendig auch als individuell bestimmt und begrenzt, in unvollkommener und beschränkter Hülle und mangelhafter Erscheinung, aus welcher die wahre geistige Gestalt erst entwickelt werden muß. Bei der Hegel'schen Herleitung der bestimmten Religion kann die Betrachtung niemals auf ungezwungene Weise und ohne gewaltsamen Sprung auf die bestimmten geschichtlichen Religionsgeister kommen, weil die Entwicklung des Menschengeistes, das zeitliche Werden des religiösen Geistes nicht den Weg der

logischen Dialektik gegangen ist, wie dies Hegel irrthümlicher Weise annimmt. Wollte man die bestimmte Religion nach dem Schema des Begriffs eintheilen, so käme keine andere Eintheilung heraus, als die Eintheilung in Monotheismus, Polytheismus und Pantheismus, welche doch für die concrete Betrachtung der Religionen ganz unbrauchbar ist. Die bestimmten Religionen gehören der Geschichte an, weßhalb in Bezug auf dieselben die Aufgabe der Philosophie nicht eine schöpferische ist, sondern einzig und allein darin besteht, den Geist, die Vernunft darin, den Gehalt der einzelnen Religionen aufzusuchen und so in einer idealen geschichtlichen Reihe die idealen Gestalten, gleichsam Fervers der bestimmten Religionen aufzustellen. Von einem logischen oder metaphysischen Geist jeder Stufe, wie Hegel es nennt, kann von vorn herein keine Rede sein; diese Ansicht beruht auf derselben Vermischung des Logischen und Historischen, die bei Hegel so oft uns begegnet.

Wenn weiterhin Hegel (I., 311 ff.) die unterscheidende Bestimmtheit der einzelnen Entwicklungsstufen der Religion mit den allgemeinen logischen Formen parallelisirt und identificirt; so geschah dieses auch wieder dem logischen Begriff zu lieb und mußte ihm den Weg zu den Beweisen vom Dasein Gottes bahnen (I., 313), von denen er meint, daß in ihnen dieselbe Erhebung des endlichen Geistes vom Natürlichen zum Wesenhaften wahrzunehmen sei, wie in der religiösen Entwicklung. Das Unbegründete dieser Voraussetzung ist schon anderwärts (unter Andern von Zeller, in Hall. Jahrb. 1841. S. 203 und 204) zur Genüge

nachgewiesen worden, so daß wir diesen Punkt hier übergehen dürfen.

Wenn Hegel sagt (I., 74), es sei der Religion wesentlich, nicht in ihrem Begriffe nur zu sein, sondern das Bewußtsein dessen zu sein, was der Begriff ist; das Bewußtsein der Momente des Religionsbegriffs sei in den bestimmten Religionen noch nicht entwickelt, obgleich die wesentlichen Momente selbst auf jeder Stufe vorhanden wären; so beruht diese Behauptung auf einem gänzlichen Verkennen des wahrhaften Wesens der Religion, welche in ihren bestimmten Formen vorhanden war, ohne dieses Bewußtsein über sich zu haben. Das Sichselbstverstehen der Religion ist nicht nothwendig mit der Religion verbunden, die sich in der Fülle ihrer Wahrheit ebensogut auch in der naiven Unmittelbarkeit des Geistes bewegt, auch in dieser Gestalt Religion ist und bleibt; auch dann, wenn sie sich in der Sphäre der Vorstellung und Anschauung bewegt, ist dieses Bewußtsein ihres eigenthümlichen Wesens ebensowenig nothwendig. Sie ist, auch ohne das Bewußtsein ihres Seins zu haben, und bleibt auch Religion, ohne das Wissen und Begreifen ihrer selbst zu sein. Dieser Hegel'sche Irrthum ist eine Folge seiner Geringschätzung des geistigen Lebens in seiner Unmittelbarkeit gegen den Begriff und das Wissen davon. Dagegen muß aber ausdrücklich behauptet werden, daß das geschichtliche Werden der Religion keineswegs direkt auf das Ziel losging, den Begriff der Religion *als Begriff*, als Wissen der wahrhaften Religion, hervorzubringen, sondern nur die Religion selbst in ihrer absoluten Vollendung. Ein Anderes ist es dann, dieselbe im Denken zu begreifen; beides aber fällt bei Hegel geradezu zusammen, und das absolute Wesen der Religion und das Begriffensein des absoluten Wesens derselben werden ihm identisch genommen.

Sonach kann es auch gar nicht weiter befremden, wenn nach Hegel (I., 76 f.) die bestimmten, außerchristlichen Religionen nur als die Verendlichung des wahrhaften Gottesbegriffs (— nicht *Religionsbegriffs*! —) gelten; auch sie sollen zwar die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs enthalten, der Unterschied soll aber darin bestehen, daß diese Momente in selbstständige Gestalten der Vorstellung auseinandergefallen und in Anschauungen, Gefühlen und Ahnungen vorhanden, aber noch nicht in der Totalität des Begriffs gesetzt seien, was auch so ausgedrückt wird, daß das Bewußtsein dieser Momente noch nicht entwickelt sei.

Solches Herumfahren in scholastischem Formalismus, anstatt concreter Anschaulichkeit und plastischer Bestimmtheit, macht das Studium der Hegel'schen Religionsphilosophie für den, der das Leben der Religion selbst, den Geist in der Fülle des religiösen Inhalts sucht, wahrhaft fatal; mit einer solchen Bestimmung, wie die obige, ist in der That gar nichts gesagt, und noch dazu ist die Explication selbst voller Widersprüche. Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs sollen in jeder der bestimmten Religionen vorhanden sein und die Religion selbst doch nicht — wie geht dies zu? An sich, implicite ist der Begriff der Religion in den bestimmten Religionen ebensogut vorhanden, wie in der christlichen bei ihrem ersten, un-

mittelbaren Auftreten; aber in der Totalität des Begriffs, als Begriff der Religion, sind die einzelnen Momente auch in der christlichen Religion als solcher nicht enthalten — dies ist erst in der Philosophie der Religion der Fall, — sondern auch hier sind sie noch in selbstständige Gestalten der Vorstellung auseinandergelegt; nichts desto weniger aber bleibt das Christenthum die absolute Religion und gehört nicht mit in den Kreis der endlichen.

Freilich enthalten die bestimmten Religionsformen das Wesentliche der Religion überhaupt; dieses liegt aber in nichts Anderem, als in der nothwendigen Beziehung des Selbstbewußtseins, als des einzelnen, endlichen, zufälligen, auf seinen an und für sich seienden Lebensgrund oder Gott, mit andern Worten, in der Offenbarung Gottes im menschlichen Bewußtsein. Dadurch aber werden, was schon Schleiermacher *) treffend hervorgehoben hat, die individuellen Formen der Religion, die bestimmten Religionen, zu Stande gebracht, daß ein bestimmtes Verhältniß der Menschheit zum Universum und zur Gottheit, ein bestimmtes Moment des religiösen Geistes der Menschheit, das sich auf der gemeinsamen ethnographischen Grundlage, aus dem substantiellen Geist eines Volkes gebildet hat, zum Mittelpunkt der ganzen Religion gemacht und alle übrigen Verhältnisse derselben und des ganzen Lebens auf dieses Eine bezogen werden.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der bestimmten Religionen, gegen die christliche, besteht aber darin, daß

*) Reden über die Religion. 5. Aufl. S. 260 ff.

a. das Einzelbewußtsein von der absoluten Macht des substantiellen Volksgeistes, als absoluter Auctorität, überwältigt wird, und daß damit der religiöse Volksgeist aller wahrhaften Vermittlung innerhalb seiner selbst sowohl, als auch mit dem religiösen Geist der Menschheit überhaupt entbehrt.

b. Die Beziehung des endlichen Geistes auf das Ewige oder Gott ist in allen Religionsformen vorhanden; aber sie ist noch keine Beziehung des Bewußtseins auf das Absolute als solches, in seiner Absolutheit, in seiner wahren Wesenhaftigkeit, sondern nur erst die Beziehung des Bewußtseins auf dasselbe in seinem Ansichsein oder als Substanz, oder auf dasselbe in seinem, durch die Vermittlung des menschlichen Selbstbewußtseins sich vollbringenden Fürsichwerden. Das Absolute in den heidnischen Religionen ist entweder als Substanz oder als endlicher Geist gefaßt, somit in die Entzweiung gesetzt; es sind also mythologische Religionen.

c. Die Offenbarung fällt in den vorchristlichen Religionen mit der ansichseienden, gegenwärtigen, lokalen und volksthümlichen Wirklichkeit des Selbstbewußtseins zusammen, ohne daß das einzelne Bewußtsein innerhalb dieser Religionsformen die Vermittlung in sich, den Weg der Erziehung zur wahrhaften, vollendeten Offenbarung durchmachte und zur unendlichen Negation seiner natürlichen Wirklichkeit gelangte. Die Schranke des Jenseits seiner selbst bleibt vom Bewußtsein undurchdrungen, wird nicht

zum Diesseits gesetzt, oder mit andern Worten, dem Bewußtsein fehlt das Moment des weissagenden Geistes Denn eben das gehört zur bestimmten Eigenthümlichkeit dieser positiven Religionen, daß sie in sich aufgelöst werden, ohne sich selbst aus sich heraus zu verjüngen und in einer neuen Gestalt auferstehen zu können. Mit dem Verschwinden ihrer äußerlichen, ethnographischen und nationalen Bestimmtheit kann sich die Volksreligion nicht mehr halten und erstarrt nach und nach zur Mumie.

Sind dies Bestimmungen, welche Hegel hervorzuheben versäumt hat, so ist daraus zugleich ersichtlich, wie die Religionsphilosophie einer immer größeren Ausbildung fähig ist, und wie von den Jüngeren auf diesem Gebiete eine immer innigere Durchdringung des Historischen und eine immer wahrhaftere Vermittlung des philosophischen und historischen Wissens erstrebt werden muß.

Hegel selbst verfährt in der Darstellung der einzelnen Religionen zu wenig geschichtlich.

Unbestreitbar besteht denn doch die Aufgabe für eine philosophische Darstellung der Formen, in denen der religiöse Geist der Menschheit objectiv geworden ist, darin, die besonderen religiösen Volksgeister von ihren ersten Anfängen und ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit durch alle fortlaufenden Vermittlungen und Phasen der Entwicklung hindurch bis zur objectiv vollendeten und in sich geschlossenen Ausprägung des religiösen Geistes im Mythus einerseits und im Cultus und Leben andrerseits zu verfolgen; die Grundidee der bestimmten Religionen ist auf dem ganzen Wege ihrer Verwirklichung und bestimmten Ausprägung zu begleiten.

Dies aber hat Hegel versäumt. Obgleich er (I., 138) eine bestimmte Fortbildung des religiösen Bewußtseins innerhalb der Religionsformen selbst im Allgemeinen anerkannt hat, so ist dieses Prinzip von ihm doch nichts weniger als realisirt worden. Denn er begleitet keineswegs das religiöse Bewußtsein der Völker Schritt für Schritt, von seiner Genesis an, in seiner ganzen Entfaltung bis zur vollen Ausbildung, sondern er nimmt es immer nur als ein Gewordenes, als Resultat. Dieser Mangel tritt in der Darstellung fast jeder Religionsform, zum großen Nachtheil ihrer Auffassung hervor; denn nur auf jenem Wege kann nachgewiesen werden, was von mythischen Vorstellungen der Blüthezeit einer Religionsform oder der Zeit des Verfalls und der innern Auflösung derselben angehört.

Für die Herleitung, Bestimmung und Gliederung der Naturreligion fehlt Hegel ein bestimmtes, nicht logisches und abstrakt-allgemeines, sondern concretes, geistiges Prinzip. Er ging bei der Gliederung der Stufen von der logischen Trichotomie des Begriffs aus, wo zuerst das Unmittelbare, dann die Entzweiung und endlich — nicht (wie es consequent gewesen wäre) die Einheit und Freiheit, sondern nur — der Uebergang zur Freiheit erscheinen soll. Zur Sphäre der Entzweiung des Bewußtseins in sich rechnet Hegel nur die chinesische, indische und buddhistische Religionsform, obgleich ebensogut und mit demselben Recht auch die persische, phönizische und ägyptische Religion und selbst noch die Religionen der geistigen Individualität wesentlich der Sphäre der Entzweiung angehören. Diese Inconvenienzen und Mißstände beruhen auf dem einseitigen

und unbestimmten Begriff der Naturreligion, welcher von Hegel a priori nach dem Schema des logischen Begriffs aufgestellt worden, anstatt aus der wirklichen, geistigen Lebendigkeit der Religionen entwickelt und gleichsam nur aus denselben herausgelegt worden zu sein.

Was ist nun bei Hegel der Begriff der Naturreligion? Einmal unterscheidet er von der Naturreligion die Religionen der geistigen Individualität, welche doch ebensogut das Endliche, den endlich bestimmten Geist zum Göttlichen erheben, und rechnet zu jener nur die übrigen bestimmten Religionsformen bis zur ägyptischen herauf. Dann aber wird diese Eintheilung wieder verwirrt, indem die Religion der Zauberei allein als Naturreligion, im Sinne von unmittelbarer Religion oder natürlich bestimmtem, sinnlich-begehrlichem Bewußtsein, genommen wird, und die nächsten drei Formen zur Sphäre der Entzweiung gerechnet werden. Da soll denn die unmittelbare oder eigentliche Naturreligion darin bestehen, daß das Bewußtsein noch unmittelbar, d. h. noch natürliches, sinnlich begehrendes sei und noch nicht Entzweiung in ihm selbst. (I., 80 f.)

Die Entzweiung soll nun darin bestehen, daß das Bewußtsein seine sinnliche Natur von dem Wesenhaften unterscheidet, sich als natürliches und endliches weiß und davon das Substantielle, Wahrhafte, Wesenhafte unterscheidet und sich als Nichtiges, nur Accidentielles empfindet, ferner daß das Geistige, die Subjectivität aus der Natürlichkeit, als deren Negation heraustritt und als ein perennirender Kampf beider erscheint. Auch diese Stufe (zu welcher die chinesische,

indische und buddhistische Religion gerechnet werden) soll noch zur Naturreligion gehören. (I., 81.)

Demnach ist die Naturreligion bei Hegel eine Art Doppelgänger von Begriff, und man sieht bei allem dem nicht recht, was er denn nur eigentlich unter Naturreligion im Allgemeinen versteht.

Nun fährt er aber weiter fort: Jene mangelhafte Erhebung des Geistigen über das Natürliche, wie sie in der Sphäre der Entzweiung stattfand, führt zum Kampf der Subjectivität, die sich in ihrer Allgemeinheit und Einheit herzustellen sucht (I., 259), und dies sollen dann die Religionen des Uebergangs zur freien Subjectivität sein, in welchen der Geist noch nicht dazu gekommen sei, das Natürliche vollständig sich zu unterwerfen. Weiter macht der Geist in seiner fortschreitenden Bewegung den Versuch, sich dem Begriff der wahrhaften Religion zu nähern (— aber macht er diesen Versuch auf der vorhergehenden Stufe nicht auch?! —), was freilich noch auf endliche Weise geschieht (I., 82), und dies sollen die Religionen sein.

Hat nun aber der endliche Geist ebenfalls noch die Natürlichkeit an sich, ohne sich dieselbe vollständig unterworfen zu haben; ist ferner die Bestimmtheit überhaupt noch die Unmittelbarkeit (I., 257) und liegt in dem Streben des Subjects, über diese hinauszugelangen, noch nicht die errungene Freiheit, sondern nur das Freimachen von der Unmittelbarkeit (I., 257); so gehören eben auch die Religionen der endlichen Geistigkeit in die Sphäre der Natürlichkeit, und Hegel ist im Widerspruch seiner eignen Bestimmungen gefangen. Ebenso gilt auch die andere Bemer-

kung Hegels (I., 315 und 319), daß in der Naturreligion noch eine einzelne, unmittelbare, sinnliche Existenz zugleich als das unendliche Wesen, die freie Substantialität gewußt wird, nicht weniger auch von den Religionen der geistigen Individualität. Ist ja doch eben dies es gewesen, woran die griechischen Götter untergingen?!

In seiner s. g. unmittelbaren Religion hat Hegel die Kategorie der Unmittelbarkeit falsch angewandt, indem er sie mit der Religion der Zauberei identificirte und voraussetzte, daß die Entzweiung in dieser noch nicht beginne. Was aber von der unmittelbaren Religion gesagt wird (I., 280 und 324), daß in derselben der Geist die Unterscheidung des Geistes als allgemeiner Macht von sich als einzelner, zufälliger Accidenz noch nicht gemacht habe, gilt keineswegs von der Religion der Zauberei, in welcher vielmehr der endliche Geist sich als Macht, gegenüber der Macht der Natur — wenn freilich als einzelner Naturmacht — faßt und also damit (was Hegel leugnet I., 324) sich allerdings von der Substanz unterscheidet und zu ihr in ein Verhältniß setzt, in Kampf mit derselben tritt, dadurch aber wesentlich auch in der Sphäre des entzweiten Bewußtseins sich bewegt.

Die unmittelbare Religion, im wahren Sinne des Wortes, ist vielmehr der ewige Anfang der Religion überhaupt, die Voraussetzung aller bestimmten Religionen, die man auch Urreligion nennen kann, welcher der Begriff der bestimmten Religion noch ganz abgeht, indem in ihr die Religion, als Verhältniß Gottes und des menschlichen Bewußtseins, noch in ganz unbestimmter Form ver-

schwimmt. Sie ist ein einfacher Pantheismus der Natur, wo der Menschengeist noch nicht zur Unterscheidung seiner selbst von der Natur, noch nicht zum Selbstbewußtsein erwacht ist, vielmehr noch in unmittelbarer Kindeseinheit mit der Natur und in vollkommen kindlicher Heiterkeit der Versöhnung mit ihr lebt, bewußtlos und reflexionslos Gott in Allem anschaut mit jenem dunkeln Lebensgefühle, das noch ohne bestimmten Ton und Farbe und ohne Verständniß ist, dem noch nicht die Kraft und Thätigkeit der Unterscheidung des Einzelnen eignet. Was das Ohr berührt, oder das Auge schaut, und was der Sinn erfaßt, das gestaltet sich im Innern zu Einer Gesammtanschauung ohne Reflexion, in welcher Alles verschwimmt und der Einzelne noch nicht aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen herausgerissen ist.

Die so ewig wiederkehrende und ewig sich selbst gleich bleibende, primitive Offenbarung Gottes im menschlichen Geist ist freilich natürliche Religion, weil eben in ihr der Geist noch natürlich ist; keineswegs aber hat dieselbe, wie Hegel meint, ihre geschichtliche Existenz in der Religion der Zauberei, welche vielmehr nicht mehr die natürliche Einheit des Bewußtseins, sondern bereits das erste Stadium der Entzweiung ist. Schelling wird das Verdienst bleiben müssen, auf diesen ersten Zustand des Menschengeschlechts, als auf den Anfang der Geschichte, bestimmt hingewiesen zu haben; und neuerlich hat Reiff die Anschauung der Urreligion, freilich cum grano salis, gegen Hegel geltend gemacht und sie in die Deduction der Religion aus ihrem Begriff wieder aufgenommen. Ebenso hat Stuhr,

obgleich die gewöhnliche Ansicht von einem hochgebildeten s. g. Urvolk mit Recht bestreitend (Religionsformen der heid. Völker I., S. XXI—XLVII.), gleichwohl den ursprünglichen Zustand der historischen Völker, die erste Weltzeit, gleichsam die Einleitung in die Geschichte, festgehalten. Es ist die Einheit des Geistes mit der Natur, die noch nicht zum Kampf beider herausgetreten, wesentlich aber schon ein geistiger, nicht thierischer Zustand ist. *)

Mit dem Eintritt des Menschengeschlechts in die Entwicklung der Geschichte, mit dem nothwendigen Heraustreten aus jener unbestimmten Einerleiheit des ersten Lebens beginnt erst die eigentliche geistige Entwicklung, der Uebergang zu freier Geistigkeit und damit nothwendig die Entzweiung des Bewußtseins. Sobald das Bewußtsein der Völker aus dem Kindesalter der unmittelbaren Einheit mit der Natur und mit Gott heraustrat, und sie anfingen, sich von der Natur zu unterscheiden, trat auch das Ewige und Göttliche, das sich im Geiste offenbarte und dem Geiste von sich Zeugniß ablegte, als ein von demselben unterschiedenes Element hervor. Dem zum Bewußtsein erwachenden Geist ist es ein wesentliches und nothwendiges Bedürfniß, das in der Tiefe des Gemüths sich offenbarende Göttliche zum Lichte des Bewußtseins zu erheben, den allgemeinen, unbestimmten Inhalt der innern Offenbarung in einer bestimmten, concreten Gestalt sich vorzustellen und gegenständlich festzuhalten. Indem nun das Bewußtsein seinen göttlichen Inhalt herausträgt und gegenständlich anschaut, schleicht sich unvermerkt die Täuschung ein, als ob es darin etwas Fremdes, ihm von außen her Gekommenes und Mitgetheiltes sich gegenüber habe, was doch in Wahrheit nur sein eignes Innere ist. *Auf dieser Dualität im Bewußtsein beruht die eigentliche Naturreligion*; und diese war festzuhalten, um den Begriff der Naturreligion zu gewinnen.

*) Vergl. auch Michelet die Evirb. der ew. Perf. des Geistes. S. 60 ff.

In der Verlagsbuchhandlung von C. W. Leske in Darmstadt sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aschenbrenner, M., über die nothwendige Lösung des Widerstreits des particularistischen Kirchenglaubens mit der von dem Staate zugesicherten Glaubensfreiheit und mit der im deutschen Bunde garantirten Gleichheit der Rechte der christlichen Confessionen. Mit kritischen Reflexionen über den angeblichen Widerstreit des Christenthums gegen die moderne Philosophie. gr. 8. geh. 20 sgr. oder 1 fl. 12 kr.

Berg, L., der objektive Protestantismus und sein Verhältniß zum Pantheismus und Katholizismus. Ein religionsphilosophischer Versuch. gr. 8. geh. Preis 20 sgr. oder 1 fl. 12 kr.

Ellendorf, J., die Moral und Politik der Jesuiten, nach den Schriften der vorzüglichsten Autoren dieses Ordens. 8. 1840. 2 Thlr. oder 3 fl. 36 kr.

Dessen der Primat der Römischen Päpste. Aus den Quellen dargestellt von ꝛc. Erster Band. Erster Theil. Die drei ersten Jahrhunderte. gr. 8. 1841. geh. 1 Thlr. 10 sgr. od. 2 fl. 24 kr.

Desselben Werkes Ersten Bandes Zweiter Theil. Viertes Jahrhundert. gr. 8. 1841. geh. 1 Thlr. 15 sgr. oder 2 fl 42 kr.

Paulus, Dr. H. E. G., die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung, oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schelling'schen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841—42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt. gr. 8. 50¼ Bg. 4½ Thlr. oder 8 fl.

Unter der Presse befinden sich:

Das neue Jerusalem oder die Zukunft der christlichen Kirche. Nebst den gemeinsamen Grund- und Glaubenssätzen der christlichen Kirche des 19. Jahrhunderts. Von Einem aus der Schaar der neuen Jünger.

Entwurf eines allgemeinen Katechismus des christlichen Glaubens und Lebens, nach den Grundsätzen des ewigen Evangeliums und des modernen christlichen Bewußtseins.

Heß, M., die letzten Philosophen.